

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra sociologie



Bakalářská práce

Barbora Matysová

Islám ve službách politiky, politika ve službách islámu

Islam in the service of politics, politics in the service of Islam

Praha, 2012

Vedoucí práce: Mgr. Karel Černý, PhD.

Chtěla bych na tomto místě poděkovat Mgr. Karlu Černému, Ph.D. za trpělivost a cenné rady při vedení této bakalářské práce. Můj velký dík patří také Poradně pro integraci za poskytnutí kontaktů, zázemí a konzultace. Děkuji rodině a blízkým za soustavnou podporu a oporu v uplynulém čase psaní práce.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne.....

.....

Barbora Matysová

Abstrakt:

Cílem práce je teoretická analýza mísení politiky a náboženství v islámu, popis funkcí politické a náboženské instituce v islámské společnosti a komparace se západním pojetím vztahu náboženství (potažmo církve) a politiky. Realita zprostředkovaná médii se dost často stává skrze zaměňování pojmů (jako islám a islamismus, muslim a islamista nebo arabský a islámský svět) desinterpretovanou. Velmi snadno lze na základě generalizace a nevhodného přirovnání vytvořit nepříznivé mínění o kultuře a lidech, se kterými autor nemusel mít ani osobní zkušenost. V této práci by měl být oddělen „západní“ pohled na islámské náboženství a politiku a vnímání náboženství a politiky islámskou optikou. Část práce je věnována porovnání a představení Íránu a Turecka ve vztahu k tématu, tj. jakým způsobem v těchto dvou zemích funguje náboženství a politika a jaký je mezi těmito dvěma složkami vztah. Součástí je otázka slučitelnosti islámu s demokratickým typem společnosti a mezikulturní dialog mezi „Západem“ a islámem.

Klíčová slova:

islám, politizace, antropocentrismus, teocentrismus, desinterpretace

Abstract:

The objective is a theoretical analysis of mixing politics and religion in Islam, a description of the functions of political and religious institution in Islamic society, and comparison with the Occidental concept of the relationship of religion (extension of the Church) and politics. The reality is mediated by the media quite often through the confusion of terms (such as Islam and Islamism, Islamist or Muslim and Arab and Islamic world) misinterpreted. Very easy it is based on generalization and inappropriate metaphor to create an unfavorable opinion about the culture and the people with whom the author did not even have personal experience. In this thesis should be separated by "West" view of the Islamic religion and politics and perceptions of the Islamic religion and politics through the lens. Part of the thesis is devoted to comparing the performance and Iran and Turkey in relation to the topic, i.e. how these two countries have religion and politics and what is between these two components of the relationship. The issue is the compatibility of Islam with democratic type of society and intercultural dialogue between the "Occident" and Islam.

Keywords:

Islam, politicization, anthropocentrism, teocentrismus, misinterpretation

OBSAH

1. Úvod.....	8
 2. Témata, jimiž by se práce měla zabývat, uvedení do problematiky předmětu této práce.....	10
2.1 Zařazení tématu do reality.....	13
2.2 Zařazení tématu do sociologického zkoumání	14
2.3 Islám ve světě.....	15
2.4 Islám v Evropě.....	16
2.5 Islám v ČR.....	17
 3. Funkce politické a náboženské instituce v islámské společnosti.....	23
3.1 Duchovní a politický život v islámu.....	25
 4. Snadná zaměnitelnost pojmů a z toho vyplývající desinterpretace skutečnosti.....	27
4.1 Islám, islámský fundamentalismus, islamismus a terorismus.....	28
4.2 Relativita pojetí pojmů.....	30
 5. Íránská islámská republika.....	32
5.1 Stručný historický vývoj.....	35
5.2 Politické uspořádání Íránu, funkce a postavení náboženství a jeho představitelů.....	40
5.3 Současná společensko – politická situace.....	44
5.4 Další možné směřování íránské společnosti co do změny stávajícího režimu.....	45
5.5 Analogie vývoje Íránu do roku 1979 s vývojem Turecka.....	46
 6. Turecká republika.....	48
6.1 Stručný historický vývoj.....	50
6.2 Politické uspořádání Turecka, funkce a postavení náboženství a jeho představitelů.....	51
6.3 Současná společensko – politická situace.....	52
6.4 Další možné směřování íránské společnosti co do změny stávajícího režimu.....	53
 7. Je náboženství islámu slučitelné s demokratickým typem společnosti?.....	55

7.1 Teocentrismus v islámské společnosti a antropocentrismus v západní společnosti.....	56
7.2 Teokracie versus sekulární stát.....	57
8. Arabské jaro a touha islámské společnosti po změně politického a společenského systému.....	59
8.1 Pojem arabské jaro.....	60
8.2 Stručně o dočasném průběhu současných arabských bouří a občanské iniciativy v zemích procházejících arabským jarem.....	61
8.3 Jaké jsou možné scénáře dopadu arabského jara na budoucí vývoj v islámských zemích?.....	62
9. Tradičnost v islámu s modernitou 21. století	66
10. Závěr.....	68
11. Použitá literatura.....	71

Seznam použitých zkratk:

CCAS - Center for Contemporary Arab Studies
CMES - Centrum pro studium Středního východu
MERIA - The Middle East Review of International Affairs,
MEPC - Middle East Policy Council
SAVAK – Organizace inteligence a národní bezpečnosti
AKP – Strana spravedlosti a rozvoje

1. ÚVOD

Dnešní skutečností je, že žijeme ve světě globalizace, ve světě otevřených hranic, ve světě multikulturalismu. V realitě dneška je ovšem velmi často slyšitelné, že multikulturalismus jakožto idea i sociální fenomén, selhal. Před dvaadvaceti lety po pádu železné opony naše země zakoušela „chuť“ svobody a nadšení z nově vydobytého demokratického systému, jenž se zdál být jakýmsi „druhým dechem“ pro tehdejší již dlouhodobě znevolňovanou společnost. Skutečností nově „otevřených hranic“¹ a z toho vyplývající možnosti jednak vycestovat a jednak přijímat cizince a příchozí, postupně docházelo a dodnes dochází k přílivu imigrantů z nejrůznějších zemí světa, z pracovních, politických, studijních či jiných důvodů. Otevřené hranice mají za důsledek v podstatě samovolné utváření multikulturní společnosti, kdy už nejde jen o přijímání či odmítání cizinců jakožto individuí, ale také o přijímání či odmítání jiných kulturních vzorců, zvyků, životních stylů a „kolektivních identit“ evropských či mimoevropských.

Platí za obecně známé, že „evropská civilizace“ je z historicko – teritoriálního hlediska postavena na křesťanských základech (které jasně vycházejí z judaistických kořenů – návaznost biblického Starého a Nového zákona, tzn. na judeo – křesťanských základech), na řecké racionalistické filosofii, římském etatismu a vlivem osvícenství (jenž je příznačné právě pro Evropu) antropocentrismu. V popředí stojí člověk, nikoli Bůh a po událostech Velké francouzské revoluce, evropského „probouzení národů“ v 19. století s oddělením státu od církve dochází k pozvolné sekularizaci společnosti, takzvanému odkouzlování nebo odkouzlení světa. Tento proces v islámu – náboženství, kterému se chci v této práci věnovat, neproběhl a to z důvodu, který toto náboženství odlišuje od křesťanství a obecně od evropského chápání státu a občanské společnosti – nepřítomnosti církve jakožto náboženské instituce. V islámské tradici tak nemohlo dost dobře dojít k institucionálnímu oddělení sakrálního a profánního. *Od osvícenství se vztah náboženství a politiky vnímal na západě skrze paradigma oddělení církve od státu – které vzniklo v situaci, kdy bylo třeba chránit svobodu občanské společnosti před nebezpečím dominance mocné církve a svobodu církví a náboženství před dominancí absolutistických států.* (Halík, 2008)

Tento rozdíl je po mém soudu zásadním bodem případného vzájemného „civilizačního nepochopení“ mezi křesťanskou – západní a islámskou civilizací. Téma této mé bakalářské práce jsem si vybrala z důvodu hluběji prozkoumat vztah mezi náboženstvím a politicko – společenskými poměry v islámské společnosti. Po 11. září

¹ s tím, že za minulého režimu bylo možné, nicméně velice obtížné vycestovat

2001² dochází ve světě k zintenzivnění islamofobie a stereotypizace islámské kultury, náboženství a jeho věřících. Je velmi jednoduché říci, že islám je teroristické a násilné náboženství, protože vychovává své věřící k nenávisti vůči neislámské kultuře a důkazem jsou sebevražedné útoky na země „Západu“. Tato tvrzení nejčastěji pochází od jedinců nebo skupin, řídících se mediálními obrazy a neodlišujících politickou, náboženskou a kulturní složku společnosti. Islám je v médiích spojován s násilím, podobně jako křesťanství se „zkostnatělou“ církevní rétorikou a postoji. Takovéto mediálně vytvářené pohledy se samozřejmě ve společnosti nevyskytují celosvětově – už jen jednotlivé státy Evropy mají odlišnou významnost náboženství – míru religiozity (Česká republika s 60, 7 % nevěřících oproti např. Irsku s 3,4 % nevěřících) (Nešpor, 2010), církve a z toho vycházející toleranci vůči jiným, nekřesťanským náboženstvím.

Jak už bylo napsáno výše, necírkevnost islámu podle mého východiska v sobě nese mnohem větší všeobjímatelnost společnosti a tím dochází k prostupování náboženství i do (z naší evropské optiky) sekulárních institucí – politiky, školství, soudnictví a dalších.

Jako dva příklady mísení politické a náboženské instituce jsem si vybrala Íránskou islámskou republiku a Tureckou republiku. V obou zemích, v Turecku více, jde v současné době o situaci „na rozcestí“. Obě země jsou svým politicko – právním uspořádáním velmi odlišné. Turecko je na evropsko – asijském pomezí, Írán je součástí Blízkého východu. Turecko je sekulární země, Írán je náboženská republika. V obou dvou zemích v současnosti dochází k nepokojům způsobených nespokojeností lidu s dočasným vedením států a to je fenomén, který je, po více jak třiceti letech, spojuje.

2 Datum teroristického útoku – leteckého atentátu na výškové budovy v New Yorku a Washingtonu v USA

2. TÉMATA, JIMIŽ BY SE PRÁCE MĚLA ZABÝVAT, UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY PŘEDMĚTU TÉTO PRÁCE

Jak už bylo napsáno v úvodu, základními tématy a momenty této práce by mělo být pojetí náboženství a politiky v islámské kultuře a konfrontace tohoto pojetí s „evropským západním“ potažmo českým pohledem na tyto základní společenské instituce. Důležité je zde zmínit odlišný přístup a odlišné vnímání „západního typu“ a islámské společnosti. Jde v jistém smyslu jde o relativnost pojmů, kdy se dostáváme k tomu, že jednotlivé pojmy jako náboženství, politika, právo, demokracie, autonomie a např. nezávislost, mají jiný význam v našem evropském nebo chcete – li západním obecně přijímaném pojetí a jiný v islámském či blízkovýchodním pojetí.

Ve své práci budu vycházet ze západního pojetí pojmů, tj. euroamerického s důrazem na jejich relativnost a neuniverzálnost jinde než v „západní společnosti“. Předpokládám zde, že pojmy *demokracie* či *občanská společnost*, *náboženský život* a *sekularizace*, znamenají z naší historické zkušenosti již „zaběhlé“ pojmy, kdežto v islámské společnosti a konkrétně v Turecku a Íránu to jsou pojmy, které v současnosti na svém významu nabývají. V každé zemi se můžeme setkat s jinou demokracií, danou jiným společenským uspořádáním.

Cílem této práce by měla být teoretická analýza směřování politiky a náboženství v islámu, popis funkcí politické a náboženské instituce v islámské společnosti a pokus o srovnání se západním pojetím vztahu náboženství potažmo církve a politiky. Realita zprostředkovaná médii se dost často stává skrze zaměňování pojmů (jako islám a islamismus, muslim a islamista nebo arabský a islámský svět) desinterpretovanou. Této problematice věnuji kapitolu č. 4, kde se na článku pokusím ukázat, jak snadno lze na základě generalizace a nevhodného přirovnání vytvořit nepříznivé mínění o kultuře a lidech, se kterými autor nemusel mít ani osobní zkušenost.

Chtěla bych zde zahrnout tu skutečnost, kterou považuji za klíčovou v celkovém pohledu na tuto práci a zároveň pohled této práce na vybrané téma, totiž „západní“ pohled na islámské náboženství a politiku a vnímání náboženství a politiky islámskou optikou. Jakožto laik a islámem vnitřně nezainteresovaná osoba mohu na problematiku islámu nahlížet pouze zvnějšku, s nezaujatostí, bez vynášení hodnotících soudů.

Část práce věnuji porovnání a představení Íránu a Turecka ve vztahu k tématu politiky v náboženství a náboženství v politice.

Dále si položím otázku, zda- li je náboženství islámu slučitelné s demokratickým typem společnosti, pozastavím se u fenoménu arabského jara a nakonec u dnešního mezikulturního a mezináboženského dialogu mezi „Západem“ a islámem.

Pro určení hranic pojmů, ve kterých se budu pohybovat zde zmíním definice klíčových pojmů práce:

islám – monoteistické náboženství založené prorokem Muhammadem v 6. stol. n. l. Islám je významně ovlivněn židovstvím a *křesťanstvím*, jejichž prvky jsou obsaženy v Koránu, a také lidovými představami. Stoupenci islámu věří v jednoho *Boha*, plní povinnosti modlitby, půstu, almužny a *poutě* do Mekky. (...) Vnitřně se muslimové člení na sunnity, šíity a další proudy. (Jandourek, 2001, str. 113)

politizace – nabývání, dodávání politického rázu, charakteru ³

teocentrismus - světonázor pokládající za základ světa boha, jemuž je vše podřízeno⁴

antropocentrismus - názor, podle nějž je člověk středem i konečným cílem světa i vesmíru⁵

islamismus - směr islámského ideologického smýšlení v jeho politické rovině⁶

syntéza ideologie a náboženství – spojení soustavy myšlenek, názorů teorií i představ obvykle představující náhled na svět nebo společnost⁷ a náboženství – vztahu člověka k transcendentní zkušenosti. (Štampach, 2001)

občanská společnost – pojem z oblasti politického myšlení snažící se odlišit sféru státu a politiky od sféry přirozeného sdružování lidí (...) Podle J. Locka stojí „politická nebo občanská společnost“ v protikladu k paternalistické autoritě a přirozenému stavu.

demokracie – ve starém Řecku způsob vlády, který lidem umožňuje podílet se na způsobu řízení městského státu a který se liší od *vlády* vykonávané pouze jednou *třídou*, skupinou nebo autokratickým vládcem; politická idea vycházející z předpokladu, že lidé mají buď přímo, nebo prostřednictvím svých zástupců právo a schopnost podílet se na řízení *institucí* ve svůj prospěch. Tato filosofie zdůrazňuje rovnost jedinců a potřebu zbavit je v rámci možností takového nátlaku, který si sami neuložili. Nezbytný nátlak je vykonáván pouze se souhlasem většiny. (...)

Znaky demokratické formy vlády jsou: suverenita *lidu*, omezená státní moc, *dělbá mocí* a jejich vyvažování, princip většiny ve státněpolit. rozhodování a zajištění práv *menšin*, nezadatelnost a nezcizitelnost základních lidských práv a občanských práv, ústavní (právní) stát, polit. *pluralismus*. (Jandourek, 2001, str. 56)

arabské jaro – vlna protestních událostí, skládající se z demonstrací, povstání a revolucí, probíhajících ve většině arabských zemí od sklonku roku 2010; protesty jsou

³ <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/politizace-politisace>

⁴ <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/teocentrismus-teocentrismus-theocentrismus>

⁵ <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/antropocentrismus-antropocentrismus>

⁶ <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/islamismus>

⁷ <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/ideologie>

namířeny proti autoritářským režimům daných zemí, lidé v nich volají po změně, jak institucionální, tak společenské

Otázka politické participace na Blízkém a Středním východě a v severoafrických islámských zemích v dnešním světě je velice aktuální. Denně se můžeme dočíst nebo doslechnout o událostech v Sýrii, Egyptě, Libyi, Íránu nebo v Izraeli. Tyto oblasti severní Afriky, Blízkého a Středního východu mají v tuto chvíli společný jeden zájem a tím je právě možnost politické změny a větší angažovanost ze strany občanů.

Význam tematiky politického náboženství a znáboženštěné politiky v islámu je v souvislosti se současným děním v celém světě, ale i s nedávnou minulostí a událostmi 20. století, hluboký. Proč je toto téma významné i pro Českou republiku a ne jen lokálně, v oblastech Blízkého východu, Severní Afriky a arabských zemí? Proč je důležité zkoumat funkci náboženství a politiky v islámské společnosti? Lze na tyto instituce nahlížet stejně jako na evropské/ západní instituce? Jako možné odpovědi na tuto otázku si pohládám tyto:

- 1.) jedním z aspektů je globalizace a její důsledky (migrace, otevřené hranice, mezinárodní spolupráce, cestování za prací, uprchlictví, obchod, pomoc v rozvojových oblastech
- 2.) dalším možným je sílící růst počtu věřících v islámu (křesťanství je stále nejlidnatější náboženství, islám se mu ale pomalu přibližuje a je druhým největším náboženstvím na světě)
- 3.) rozmělněnost a relativizace náboženství (jakéhokoli) a z toho pramenící desinterpretace posvátných knih (v případě této práce Koránu), možnosti mnoha výkladů náboženských příkázání
- 4.) reflektovat islám a islámskou společnost nelze podle slovníkové definice, realita náboženské praxe je relativní
- 5.) islám svým „bezcírkevním“ založením prostupuje do islámské společnosti v daleko větší míře než křesťanství do evropské společnosti
- 6.) islámská komunita v České republice nepůsobí jako ohrožení české kultury a demokracie
- 7.) o islámu v ČR má česká veřejnost spíše slabé povědomí a mínění si tvoří skrze média

Skrze třetí aspekt se náboženství – islám stává snadno zneužitelným ve veřejném životě a v politice, kde je víceméně nejnebezpečnější. Prosazovat politické názory a rozhodnutí je jednodušší a atraktivnější (pro občany a „poddané“) , je – li záštitou sám

Bůh a jsou – li taková rozhodnutí prosazována v jeho jménu a z jeho vůle. Bůh je zde jakýmsi „uměle dosazeným garantem“ dobra nebo zla. V případě terorismu zla, v případě charitativní činnosti dobra.

V souvislosti se současnými nepokoji v arabských a muslimských zemích, jimž věnuji kapitolu č. 8 a otázce v kapitole č. 7, jestli je islám slučitelný s demokratickým typem společnosti zde ještě pokládám definici pojmu občanská práva:

Občanská práva – např. v zastupitelské demokracii právo volit své zástupce ve svobodných volbách – jsou spojena s určitými povinnostmi (placení daní, výkon určitých služeb, např. Obrany). Z definice jsou občanská práva ochranou před libovůli státní moci nebo jiných lidí, občanská práva platí pro všechny jednotlivce žijící ve společnosti, jsou zaručována právním řádem. *Základním občanským právem je svoboda projevu. Praktické uplatnění tohoto práva souvisí s kulturou a organizací prostředků veřejné komunikace, novinářů, vydavatelů. Občanská práva jsou nezbytná pro osobní (individuální) práva, politická práva umožňují občanům účast při vykonávání politické moci (jako voličům či jako vykonavatelům politických funkcí). (...) Občanská práva mohou být aktivní – získaná a rozvíjená zdola v sociálních zápasech, nebo pasivní – zajištěná shora ústavními dokumenty a státem.* (Taylor, 1994, str. 185)

V rámci srovnávání turecké a íránské náboženské a politické instituce budu používat pojmy sunnitský a šiitský islám. Rozdíl mezi těmito islámskými náboženskými větvemi je obsažen v následujících definicích:

Ještě za Muhammadova života a v dalších letech se islám začal šířit. *Chalífa*, představený obce věřících zvané *umma*, zpočátku volený, se záhy stává významným vládcem. Prosazují se dynastické tendence a spory, kdo je pravým chalífou. (Štampach, 2008, str. 125)

Šiitský islám – *šitité* jsou přesvědčeni, že to mají být potomci čtvrtého chalífy *Alího*, Muhammadova bratrance, který spravoval obec v letech 656 – 661, kdežto

Sunnitský islám – *sunnité* teoreticky zastávali princip volby, prakticky se však přiklonili k dynastiím Umajjovců, Abbásovců a dalších podle politického vývoje až do konce této instituce roku 1924. (Štampach, 2008, str. 125)

2.1 Zařazení tématu do reality

Téma patří do širšího záběru mnohých společenských věd (sociologie, politologie, historie, etnologie, religionistika, arabistika, orientalistika, íránistika, antropologie, ekonomie). Sociologickou disciplínou by pro toto téma mohla být sociologie náboženství a sociologie politiky. Pojmy, které se mohou v souvislosti s

islámem, politickým islámem a islamismem vyskytovat jsou například pojmy demokracie, diktatura, džihád, extremismus, ideologie, sekularismus, súfismus, terorismus, totalitarismus, veřejnost, soukromí, stát, šaría.

2.2 Zařazení tématu do sociologického zkoumání

Sociologicky zkoumáno může být toto téma teoreticky (knihy, články, komentáře, reflexe) a empiricky – výzkumem a to kvalitativním (hloubkové rozhovory, diskuze) i kvantitativním (měření postoje na škále, zařazení respondenta do názorové skupiny na základě uzavřených otázek atd.).

Existují indexy/míry demokracie, svobody slova, lidských práv, vzdělanosti, politického vlivu organizace Freedom house, která mapuje země ve světě a ohodnocuje jejich stav svobody, politický stav, stav svobody tisku, informací. Freedomhouse.com je jakýsi stručný a výstižný orientační nástroj pro všechny, které zajímá aktuální situace v rozličných sférách v té které zemi. Jedním z výzkumných center zaměřených přímo na výzkum muslimské populace je Gallup Abu Dhabi Center (<http://www.gallup.com/se/Social-Economic-Analysis.aspx>). Jeden z výzkumů je pojmenován „Measuring the State of Muslim – West Relations: Assessing the “New Beginning“ a prezentuje výsledky více než 100 000 rozhovorů obyvatel v 55 státech. Týká se napětí mezi islámem a Západem a postojů k extremismu. Klíčovým zjištěním výzkumu je, že ti, co primárně vidí střet jako důsledek náboženských rozdílů jsou více náchylní vidět konflikt jako nevyhnutelný. Dochází zde tedy k situaci Thomasova teorému, totiž, že situace lidmi definovaná jako reálná, je reálná ve svých důsledcích. Dalšími výzkumnými společnostmi jsou například Center for Contemporary Arab Studies (CCAS), jež je jedinou americkou institucí, zabývající se moderním arabským světem. Nabízí knihy, referáty z konferencí a různé zprávy, které zveřejňuje v publikační sérii Occasional Papers, CCAS Newsletter (<http://ccas.georgetown.edu/>), MERIA - The Middle East Review of International Affairs, elektronický časopis, zabývající se výzkumem aktuálních problémů na Blízkém východě (<http://meria.idc.ac.il/>), Middle East Policy Council (MEPC), blízkovýchodní politická rada založena roku 1981, nezisková organizace, která zajišťuje na území USA vzdělávací a výukové programy o islámu a arabském světě pro studenty, instituce i širokou veřejnost. Věnuje se též publikační činnosti - vydává časopis o Blízkém východě – Middle East Policy (<http://www.mepc.org/>).

V České republice je tato tematika zkoumána Centrem pro studium Středního východu (CMES), založeným v roce 2005 Vysokou školou veřejné správy a mezinárodních vztahů, s posláním zvýšit informovanost o dění na Středním východě,

v oblasti Severní Afriky, kultur a národů tohoto regionu prostředky propagace specializovaných vědomostí, veřejného porozumění a informačních akademických kurzů (<http://www.vsvsmv.cz/cmcs>).

Základním výzkumem a studiem různých aspektů islámu se v ČR dále zabývá orientalista Miloš Mendel, kombinací metod historiografie, religionistiky, politologie a sémantiky (obsahových analýz islámských textů a proměn významů jazykových jednotek v historickém kontextu, aplikace především na texty a problémy historické a politické povahy (politická a geopolitická povaha islámu, džihád, hidžra apod.)⁸

Na tomto místě chci zmínit také Věru Veselou, v současnosti výzkumnou pracovníci Ústavu mezinárodních vztahů a její výzkumný projekt (jehož byla hlavním řešitelem) *Islámská fundamentalistická hnutí v Afghánistánu a Střední Asii - mezi politickou ideologií a praxí*. Věra Veselá se dlouhodobě zabývá lidskoprávní tematikou, islámem a politikou, Afghánistánem a Střední Asií a rozvojem a humanitární pomocí.

Dalším českým výzkumem, který zde v podkapitole *Islám v ČR* krátce představím je výzkum Daniela Topinky (ed.) z roku 2006/2007 s názvem *Integrační proces muslimů v České republice – pilotní projekt*. Zadavatelem výzkumu bylo Ministerstvo vnitra ČR a zhotovitelem byla VeryVision, s. r. o. Představím také závěry týkající se postojů k muslimské menšině v ČR ze závěrečné zprávy výzkumu agentury STEM (pod hlavičkou Ministerstva vnitra ČR) s názvem „*Zmapování postojů veřejnosti v České republice k pravicově extremistickým, rasistickým a xenofobním myšlenkám a jejich šířitelům s ohledem na integraci menšin a cizinců*.“

2.3 Islám ve světě

Islám je v současnosti nejrychleji rostoucím světovým náboženstvím. Zatímco v roce 2000 tvořili muslimové 20 % světového obyvatelstva, v roce 2025 to má být již 30%. Ze svých tradičních území se již poměrně dlouhou dobu šíří i na území, která jsou historicky i kulturně považována za křesťanská (ať již se jedná o země s historií křesťanských území, nebo o státy, kde křesťanské vyznání představuje většinu).⁹

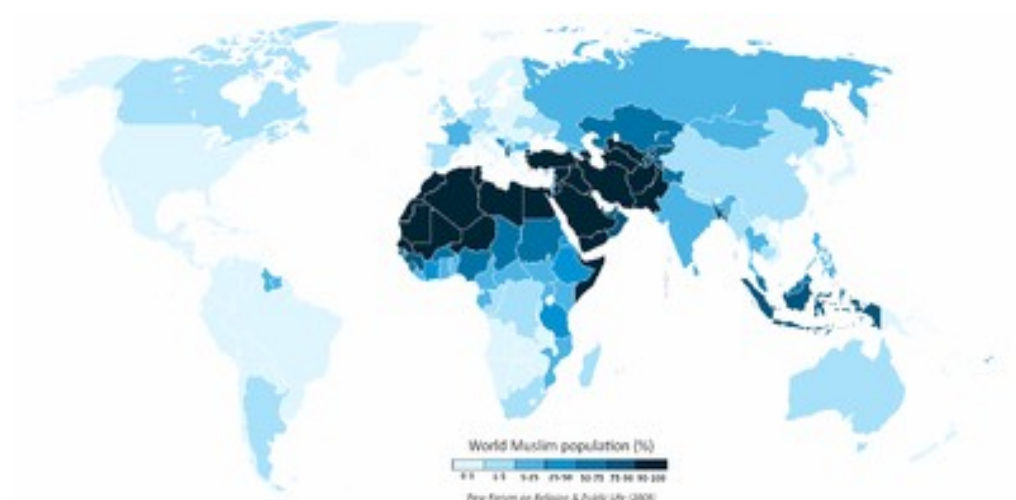
Od roku 2010, je 49 zemí, v nichž muslimové tvoří více než 50% populace. V těchto zemích žije celkem 1,2 miliardy muslimů, což představuje 74% světové muslimské populace. Předpokládá se, že do roku 2030, se stane Nigérie 50. zemí s muslimskou většinou. (...) Všechny země s muslimskou většinou jsou v méně rozvinutých oblastech světa, s výjimkou Albánie a Kosova, které jsou v Evropě.¹⁰ Nejvíce

⁸<http://www.orient.cas.cz/kontakty/pracovnici/mendel.html>

⁹<http://www.arabskysvet.cz/clanky/nabozenstvi/mezinarodni-vztahy-z-islamske-perspektivy.html>

¹⁰ <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-muslim-majority.aspx&usg=ALkJrhgy6U0drjOgU1RY83-N8f-sGmBxbw>, text přeložen autorkou práce

muslimského obyvatelstva je podle statistiky Nation Master v Indonésii (195 272 000), Pákistánu (160 829 450) a Indii (154 500 000).¹¹



Obr. č. Světová muslimská populace – procentuální podíl, Pew Forum on Religion & Public Life (2009)¹²

2.4 Islám v Evropě

Islám v Evropě je široce považován za nejrychleji rostoucí náboženství, přistěhovalectví a nadprůměrná porodnost vede k rychlému nárůstu muslimské populace. Mezi země, které nemají zanedbatelný podíl muslimské populace lze zahrnout: Albánii, Rakousko, Belgie, Bosnu a Hercegovinu, Dánsko, Francii, Německo, Itálii, Makedonii, Nizozemsko, Srbsko a Černou horu (v Kosovu), Španělsko, Švédsko, Švýcarsko, Turecko a Spojené království – Velkou Británii.¹³ (...) lze stručně shrnout, že muslimové na Západě považují Evropu jako *dáru 'l-cahd* a *dáru 'l-sulh* (území míru a bezpečí), neboť je zde možné svobodně a bezpečně žít a dodržovat základy své víry.

Vzhledem k tomuto statusu mají muslimové jako občané Evropských států svá práva a povinnosti na základě takzvané Společenské smlouvy a všeobecně uznávaných společenských hodnot:

1. dodržovat zákony
2. principy tolerance
3. hodnoty demokracie a lidských práv
4. a věřit, že každá lidská bytost má nárok na pět základních práv: právo na život, na

¹¹ http://www.nationmaster.com/graph/rel_isl_num_of_mus-religion-islam-number-of-muslim&usg=ALkJrhjXYQ8WLDhW_3NoE-qrDx9Y7k86GQ

¹² http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ea/World_Muslim_Population_Pew_Forum.png

¹³ <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4385768.stm&usg=ALkJrh5xK6JMig3uGfdrnzF6V8Jp3o3g>

víru, na svobodu, na majetek a důstojnost.¹⁴

Muslimské komunity v Evropě nestmeluje jen víra a náboženství. Silně působí vazby jednotlivců k zemím jejich původu, jazyk, kultura a rodinná pouta. Vzpor tomu je integrace těchto muslimských přistěhovalců do společnosti zemí, kde žijí a do evropského prostředí nutností, před níž nelze zavírat oči. Oni budou, stejně jako jejich děti a vnuci, napříště ovlivňovat osudy jak Evropy, tak islámu. (Müller, 2010, str. 117)

Existuje několik představ o budoucnosti muslimských menšin v Evropě. Jedni tvrdí, že následující generace, evropské místem narození a vzděláním, půjdou cestou Židů, kteří opustili ghetta a zapojili se do hlavního proudu civilizované Evropy. S tím nesouhlasí ti, kdo poukazují na to, že muslimů je podstatně více než kdysi Židů a že jsou navíc podporováni a posilováni velkým muslimským světem nacházejícím se mimo Evropu. Další soudí, že muslimové vytvoří v širším, tolerantnějším a otevřenějším evropském prostředí kulturně a možná i společensky odlišné enklávy. A někteří jdou ještě dále a předpovídají, že Evropa se nakonec stane součástí *dār al-islām* – islámu. (Müller, 2010, str. 137 - 138)

Mnozí přistěhovalci přišli do Evropy z bývalých kolonií (proto je například v Británii tolik Indů a Pákistánců a ve Francii tolik Alžíránů), nebo přišli především (jako levná pracovní síla) za prací (např. Turci do Německa). Dnes už práce, za kterou přišli, často neexistuje (převzaly ji stroje nebo filálky mimo Evropu) (...) Velká část současných imigrantů v Evropě se v Evropě narodila, jsou to děti či vnoučata přistěhovalců. Mnozí nikdy nebyli v domovině svých rodičů a prarodičů. Častou reakcí obyvatel hostitelských zemí vůči muslimským imigrantům je navíc odmítnutí, xenofobie či „islamofobie“. Mnozí krajně pravicoví politikové obratně využívají otázku imigrantů v předvolebním boji. To pochopitelně zvyšuje pocity odcizení a ohrožení mezi imigranty a přispívá k „fundamentalizaci“ jejich komunit. (Červenková, Rethmann, 2009, str. 121)

G. Kepel upozorňuje na různorodé vlivy, kterým je muslimská populace v Evropě vystavena. Totéž lze tvrdit i o evropském obyvatelstvu, kterého se muslimská přítomnost týká čím dál tím více. Druhá generace muslimů se již narodila v Evropě, navštěvovala evropské školy, naučila se jazyk, přizpůsobila se společenským zvyklostem. Kolem této generace se rozpoutala velká diskuze – stane se nositelem modernosti, kterou si osvojovala v rámci vzdělávacích systémů nebo generací, která perspektivu modernosti zcela odmítá? Nově se také objevuje fenomén konverze, který

14 <http://www.arabskysvet.cz/clanky/nabozenstvi/mezinarodni-vztahy-z-islamske-perspektivy.html>

poukazuje na diferencovanost nabídky islámu. Kepel píše o dnešním zápasu o Evropu, o zápolení o podobu evropského islámu. V závěru své knihy *Válka v srdci islámu* vyzývá k zajištění plné účasti mladých lidí muslimského původu na občanském životě (Kepel, 2006). (Topinka, 2006/2007, str. 18)

2.5 Islám v ČR

Pokud bychom měli srovnávat počet či procenta muslimské populace v ČR, Střední a Severní Evropě a Pobaltí s ostatními zeměmi Evropy, dospěli bychom k velmi malému, téměř zanedbatelnému počtu osob.

Na otázku, kolik vlastně v České republice žije muslimů, nelze dát přesnou odpověď. Při sčítání v roce 2001 vyplnilo nepovinnou kolonku „Náboženství“ údajem *islám* asi 3600 osob. Statisticky je podchycován jen trvalých nebo dlouhodobých přistěhovalců, včetně žadatelů o azyl, podle zemí původu. Z muslimských zemí pochází asi 20 000 osob, avšak zdaleka ne všichni kladou na přední místo svých hodnotových žebříčků islámskou identitu. Počet praktikujících muslimů, kteří docházejí do ustavených mešit a modliteben, se odhaduje asi na 3000, mezi nimi je asi 400 českých konvertitů. Ponejvíce konvertovaly ženy, které navázaly vztah nebo manželství s Araby. Muslimští muži se podle islámského práva mohou oženit s křesťankou nebo židovkou. (Červenková, Rethmann, 2009, str. 27 - 28)

Čeští muslimové se hlásí k myšlence pevného, bohem daného mravního řádu. Některé příkazy a zákazy odpovídají evropskému cítění, některé se mu přičí a některé mohou u evropských nemuslimů vzbuzovat dojem přílišné pedanterie či malicherností, nevhodných pro široké klima svobody, jaké panuje v dnešním Evropě. V klíčové otázce dnešního vztahu mezi muslimy a západní společností, již je odmítnutí terorismu a jednoznačná úcta k životu, čeští muslimové zaujímají převážně pozitivní stanoviska. Stojí za pozornost, že na urážlivé karikatury Proroka Muhammada, které neznámý subjekt rozvěsil v březnu 2008 v Brně, reagovali rozhodným, ale pokojným odmítnutím. Jde tedy o podobný přístup, s jakým se setkáváme u křesťanů vystavovaným nezřídka rozmanitým protikřesťanským provokacím. (Červenková, Rethmann, 2009, str. 29)

První mešita v ČR byla nakonec vystavěna v Brně, kde se soustřeďuje druhá nejpočetnější muslimská komunita v zemi. (...) Na páteční modlitbu se v brněnské mešitě schází asi 50 – 60 mužů, žen a dětí, o svátcích o něco více. Celkem brněnská komunita čítá 200 členů, mezi nimi pět českých konvertitů. V Praze byla otevřena nově postavená mešita v květnu 1999, tentokrát bez mediálního rozruchu. Nalézá se na východním okraji města, nedaleko konečné stanice metra. Schází se v ní 300 až

500 věřících. Obec je etnicky velmi různorodá, kázání je pronášeno arabsky, česky a někdy též anglicky. (Červenková, Rethmann, 2009, str. 26)

Ve statistikách ze Sčítání lidu, domů a bytů 2011 je v tabulce *Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů*¹⁵ zahrnut „islám“ s počtem 1943 osob a „Ústředí muslimských obcí“, kde je počet věřících 1442. Celkový počet muslimů by se tedy podle těchto dat dal odhadovat na 3385, přičemž někteří se hlásí k instituci Ústředí muslimských obcí a někteří k islámu jako takovému. Ve zprávě z výzkumu D. Topinky je udáno číslo 11 235 po započtení poměrného zastoupení v tabulce *Projekce počtu muslimů v ČR podle geografického členění světa islámu k 31. 12. 2005*. (Topinka 2006/ 2007, str. 47 - 48)

Nyní bych zde chtěla představit dva výzkumy týkající se přítomnosti muslimů na území České republiky. Prvním je výzkum Daniela Topinky (editor výzkumu), realizovaný mezi lety 2006 a 2007, jenž se zabývá integračním procesem muslimů do české společnosti. Výzkum si kladl za cíl zachytit, zda a jakým způsobem se muslimové do české společnosti začleňují, jak se muslimům v ČR žije, co se během procesu integrace odehrává a co mu brání. Zároveň realizátoři zajímalo, co si muslimové o integračním procesu myslí a jestli mají zájem stát se integrační součástí společnosti. Zkoumaná komunita je z první dekády 21. století a je ovlivněna příchodem imigrantů ze zemí, které jsou islámské nebo v nich islám hraje důležitou roli.

Úvodní kapitola je věnována islámu, reislamizaci a obecně islámu v Evropě, druhá kapitola výzkumným cílům, mezi které patřily:

- Jak se muslimům v Česku žije?
- Jakým způsobem se muslimové do společnosti začleňují? Začleňují se vůbec?
- Jak proces začleňování probíhá?
- Jaké jsou hlavní překážky integrace, které znesnadňují začleňování do společnosti?
- Jak muslimové hodnotí své interakce s českým prostředím?
- Jak muslimové vnímají své postavení a situaci z perspektivy individua a komunity?
- Mají zájem se integrovat? A jak si svou integraci představují?

(Topinka, 2006/2007, str. 23)

Klíčovým konceptem výzkumu byl koncept integrace. Integrace jakožto proces zajištění vnitřní soudržnosti, udržování společnosti a integrace z jiného úhlu pohledu – jakožto proces přijímání nových prvků, které se začleňují do stávajícího sociokulturního kontextu.

Výzkum byl zahájen v srpnu 2006 a byl rozdělen na 2 etapy – pilotní a realizační.

Výběr deseti konverzačních partnerů v pilotní fázi byl uskutečněn tak, aby varioval

¹⁵ <http://www.czso.cz/sldb2011/redakce.nsf/i/tabulky>

podle struktury muslimské komunity. Vedle hloubkových rozhovorů byly použity ještě další dvě etnografické techniky – pozorování a mentální (kognitivní) mapy (technika, která prostřednictvím znázorňování myšlenek a představ vizualizuje obraz světa, jak je subjektivně nazýrán a sociálně konstruován, ukazuje, co dotazovaný považuje za klíčové a významné).

Po teoretickém úvodu je výzkum rozdělen na několik ohruhů (Muslimové v České republice; Integrace, separace, marginalizace, asimilace?; Spolu a zvlášť; Diskuze a doporučení), rozdělených na podkapitoly (např. Muslimové dnes, Vzdělání a rodina, Uznání, Interakce s českým prostředím, Muslimská komunita v EU a v ČR aj.)

Pro stručnost představení zde uvedu pouze kritéria pro dotazované v pilotní studii výzkumu (nulté vlně) a poté přejdu k doporučením, která vznikla na základě závěrů z výzkumu.

Kritéria pro dotazované pilotní studie:

Podle jakých kritérií jsme vybírali reprezentanty nulté vlny? Předmětem výzkumu byli muslimové, kteří jsou imigranty (pobývají na území ČR déle než jeden rok).

Jednalo se o muslimy pocházející z různých geografických oblastí, kteří jsou naturalizovaní nebo nenaturalizovaní. Mezi kritéria patří:

- geografická identita a poměrné zastoupení muslimů v ČR (výběr podle kvót a geografického členění islámského světa – oblasti původu a početního zastoupení v ČR),
- doba a forma pobytu (muslimové, kteří jsou občany třetích zemí s povolením k dlouhodobému pobytu, s povolením k trvalému pobytu, azylanti a ti, kteří získali občanství),
- gender (zastoupení muži i ženy),
- pokud možno i generační hledisko (pokusili jsme se vyhledávat členy rodin s ohledem na specifikum druhé generace a dynamičtější procesy díky střetávání se množstvím podnětů),
- deklarování vlastního muslimství (symbolizace statusu – ukazuje svým jednáním a názorově se hlásí ke svému muslimství)

(Topinka, 2006/2007, str.36)

Zde jsou uvedena doporučení z výsledků výzkumu, jejichž praktická realizovatelnost nebyla autory výzkumu zvažována:

1.) Do budoucna by měla být pozornost výzkumníků zaměřena na české konvertity. Konvertité jsou muslimy akceptováni a mohou sehrát roli prostředníka mezi

komunitou a společností. Také mohou usnadňovat adaptační proces nově příchozích imigrantů a dbát na otevřenost komunity vůči českému prostředí. Doporučujeme české konvertity a motivy konverze více poznat a prozkoumat.

2.)Muslimská komunita je značně heterogenní a fragmentarizovaná. Pokud chtějí české státní orgány navázat s muslimskou komunitou nějakou formu komunikace, tak by vedle představitelů ustavených organizací mělo také přizvat i zástupce jiných etnik z muslimských zemí.

3.)Vzhledem k obtížím se začleňováním muslimů do společnosti v mnohých evropských zemích doporučujeme, aby české státní orgány monitorovaly dění v komunitě prostřednictvím opakovaných výzkumů.

4.)Reflektujeme zájem muslimů o vzdělávání druhé generace. Doporučujeme využít této možnosti a vzdělávání muslimů vhodnou formou podpořit. Jedná se o nejlepší způsob prevence islamofobie a sociální exkluze.

5.)Komunita se bude vyrovnávat s příchodem nových imigrantů – muslimů. Nově příchozí mohou mít potíže se svým začleněním nejen do společnosti, ale i do stávající komunity.

6.)Velmi negativně je muslimy hodnoceno působení médií. Média přispívají k šíření stereotypních obrazů o islámu a muslimech a mohou přispívat k islamofobii. Stálo by za zvážení, jakých změn lze v této oblasti ve směru k médiím dosáhnout. Případně jaké kampaně by mohly být realizovány v rámci prevence islamofobie.

7.)Považujeme za vhodné s muslimy diskutovat vhodnost integrační politiky státu a aktivně je do procesu utváření integračních politik zapojit. Někteří muslimové pociťují, že jejich úspěšné zvládnutí integrace není nijak oceňováno.

8.)Muslimové by měli být s výsledky výzkumu seznámeni a mít příležitost je komentovat.

(Topinka, 2006/2007, str. 94 - 95)

Nyní se dostanu k závěrům, týkajících se postojů k muslimské menšině v ČR ze závěrečné zprávy výzkumu agentury STEM (pod hlavičkou Ministerstva vnitra ČR) s názvem „*Zmapování postojů veřejnosti v České republice k pravicově extremistickým, rasistickým a xenofobním myšlenkám a jejich šířitelům s ohledem na integraci menšin a cizinců.*“

Tento výzkum vzniknul v listopadu 2010 a měl za cíl zjistit míru skrytého rizika expanze pravicového extremismu u české veřejnosti a určit ohrožené skupiny, kterých se rizikové jednání může nejvíce týkat. V analýze ohrožených skupin obyvatel zněla výzkumná otázka takto:

Ke kterým skupinám pociťuje česká veřejnost nelibost? Jaké skupiny jsou nejvíce ohroženy ze strany pravicového extremismu? Je pociťovaná nelibost sycena předsudky anebo osobní zkušeností?

Většina Čechů klade převážně odmítavý postoj k těmto skupinám: muslimové, Romové, anarchisté, skinheadi. Tyto skupiny je možné vnímat jako nevítané a tím pádem ohrožené. Muslimové v tomto výzkumu patřily v grafickém znázornění *sociální distance* do oblasti (obdélníku) nazvaném *negativní předsudek*. Podle grafu míry distance odpovědělo v otázce postoje vůči muslimům 28 % dotázaných „Odsunul bych je nejraději pryč z ČR“ a 38 % by je vidělo „Nejlépe jen jako příležitostného návštěvníka ČR“, 11 % by je přijalo jako „Plnoprávného občana naší republiky“. Zajímavé je dát tato zjištění do souvislosti s *mírou osobní zkušenosti*, kde 31 % dotázaných s muslimy „Nemá v podstatě žádnou zkušenost ani informace“ a 47 % „Má informace z médií“, pouze 2 % dotázaných s muslimy „Mají silnou osobní zkušenost“.

Vysoká míra sociální distance je tedy způsobena i přes žádnou osobní zkušenost nebo informace z médií. Stereotypní obrazy skutečnosti související s negativním předsudkem vyvolají dle mého soudu v podstatě neoprávněnou sociální distanci – apriorní odsouzení menšiny.

3. FUNKCE NÁBOŽENSKÉ A POLITICKÉ INSTITUCE V ISLÁMSKÉ SPOLEČNOSTI

Islámská společnost odmítá nerovnost na základě původu, rasy, národnosti nebo společenského postavení, ale podobně jako jiná náboženství, klasický islám považoval za samozřejmou nerovnost mezi mužem a ženou, svobodným a otrokem, věřícím a nevěřícím, přičemž na nadřazenost věřících nad nevěřícími kladl Boží zákon největší důraz. (Lewis, 1996, str. 165)

Kdo je pro muslima věřící a kdo nevěřící závisí na jeho míře tolerance k vyznavačům jiných náboženství a k ateistům. Některé teorie tvrdí, že nevěřící je každý, kdo nevyznává islám. Je důležité doplnit že, pro muslimy a v důsledku toho i pro Židy a křesťany, kteří žili pod muslimskou nadvládou a tvořili součást muslimské společnosti, nepředstavovalo náboženství jenom určitou víru, uctívání Boha a organizaci náboženské obce. Bylo nejhlubším zdrojem vlastní identity, základem sounáležitosti a jediným legitimním zdrojem autority. Islámský svět byl etnicky různorodý, žili zde Arabové, Peršané a Turci, existovaly tu teritoriální státy jako říše egyptských a osmanských sultánů a perských šáhů. Územní a národnostní pojmy však v tradičních islámských zemích nikdy nenabývaly takové důležitosti jako v politickém a kulturním životě Evropy a územní vládci ani vůdci národnostních hnutí se nikdy nesnažili zpochybnit natož pak dokonce svrhnout autoritu náboženství nebo jeho zákonných představitelů. (Lewis, 1996, str. 215)

V současné době slýcháme ve spojení se zeměmi Blízkého východu slovo revoluce. Revoluce je dnešní výraz nespokojenosti a mobilizace občanů. Ze všech západních politických idejí nalezla nejsilnější a nejvytrvalejší odezvu revoluce. Podobně jako v historii jiných společností i v dějinách islámského Blízkého východu se setkáme s mnoha případy, kdy stávající vládu svrhla nějaká vzpoura nebo spiknutí. (Lewis, 1996)¹⁶

Nástroj revoluce jako fungující síly na změnu je v islámských zemích již dlouho zakořeněno inspirací Evropy -

Francouzská revoluce byla prvním ideovým hnutím, které vyvolalo na Blízkém východě silný ohlas a ovlivnilo myšlení a jednání jeho národů. (...) Sekularismus jako takový muslimy spíše odpuzoval, ale na hnutí neovlivněné překonaným rivalským

¹⁶ V islámské tradici také existovalo mnoho vůdců, kteří věřili, že odstranit politickou nebo společenskou tyranii a nastolit spravedlnost je jejich svatou povinností. Islámský zákon a tradice určují hranice poslušnosti, kterou jsou poddaní vládci povinováni, a definují (třebaže velice opatrně) okolnosti, za nichž vladař na loajalitu svých poddaných ztrácí nárok a může nebo dokonce musí být sesazen.

náboženstvím, kterému se stavěli na odpor všichni tradiční nepřátelé osmanské říše, pohlíželi zcela jinak. (Lewis, 1996, str. 328)¹⁷

Občané nesouhlasí s praktikami vlád, v Íránu sice uznávají neomylnost imáma Chámene'ího, ale vědí i o provázanosti tohoto náboženského představitele s politiky, s nimiž nesouhlasí.

Jak je to se samotnou občanskou společností na Blízkém východě a jaké instituce nebo organizace mají na její rozvoj vliv? Občanská společnost se dnes na Blízkém východě v kontextu demokratizace stala nejen tématem rozsáhlých diskuzí, ale také nepochybnou rychle se rozvíjející součástí společenské reality. (Kropáček, 1999, str. 129)

Sociální základ pro rozvoj moderních občanských sdružení ustavily silící střední vrstvy. Populistické režimy, které jak ve své „revoluční“, tak v tradicionalistické formě ovládaly většinu arabských zemí v 60. letech, většinou ve jménu silného zaopatřujícího státu potlačovaly snahy o pluralitu politických stran a občanských iniciativ.(...) (Kropáček, 1999, str. 133)¹⁸

Severoafriké a blízkovýchodní občanské společnosti by mohly tedy mít podstatný vliv na pozitivní vývoj na cestě ke svobodě a demokracii. Velký význam v oblasti už mají dnes nepochybně občanská sdružení na podporu lidských práv. Velký vzmach a růst těchto společenství a neziskových společností byl zaznamenán převážně v 90. letech. V dnešní době díky možnosti virtuální komunikace na sociálních sítích a internetu mohou jednodušeji než v minulosti překračovat hranice a pole své působnosti a spolupracovat se zahraničím. Skrze občanská sdružení by mohlo docházet k větší informovanosti občanů, k přísunu informací o jejich možnostech. Podobně jako u nás v 80. letech Občanské Fórum nebo v Polsku Solidarita. Mezi výrazné nyní patří Jordan CZ – EU, Baraka, Amnesty International, do nichž se můžou zapojit i Češi.

Politický i náboženský život dynamicky pulsuje v politicko-sociálních i náboženských hnutích a seskupeních, které někdy působí uvnitř struktur států a církví, někdy mimo ně. Často dnes přesahují tyto struktury, stávají se mezinárodními a ekumenickými. Bude velmi zajímavé sledovat vztahy mezi novými sociálními a náboženskými hnutími a iniciativami. Existuje mnoho pozitivních příkladů z prostředí, kde se

17 (...) Proč se tak stalo je naprosto zřejmé. Šlo totiž o první velké evropské hnutí, jež své myšlenky nevyjadřovalo v křesťanských pojmech a někteří jeho představitelé ho dokonce prezentovali jako antiklerikální. Lewis B. 1996 *Dějiny blízkého východu*, Praha: nakladatelství Lidové noviny; str. 279

18 Uvolňovaný prostor vyplňují občanské iniciativy. Zatímco v polovině 60. let se počet nevládních organizací v arabských zemích odhadoval na méně než 20 000, v 90. letech se takovýto počet vztahuje na bezmála už jen na samotný Egypt a v celoarabském měřítku odhady hovoří o 70 000 organizacích. Přestože mnohé vyvíjejí jen velmi omezenou činnost, je to nárůst prokazující zřetelný trend.

občanské a náboženské iniciativy dokázaly na lokální, národní či mezinárodní úrovni spojit a pozitivně ovlivnily zrání občanské společnosti, nutného podloží demokratického systému. Vzpomeňme např. počátky polského hnutí Solidarita, kdy souhra občanských a náboženských iniciativ, církevních představitelů a politických aktivistů dokázala radikálně pozitivně změnit politický systém v zemi a tak výrazně přispět k politickým změnám v celé středovýchodní Evropě.¹⁹

3.1 Duchovní a politický život v islámu

Mravní život muslima se opírá o pět pilířů islámu. (Fleissig, Bahbouh, 1993, str. 19 – 20, 99 – 108, 133 – 137, 142 – 143, 148, 178; Kropáček, 1993, str. 91 - 154) Jsou jimi:

šaháda – vyznání víry

salát – modlitba

saum – půst

zakát – almužna

hadždž – pouť do Mekky (Štampach, 2008, str. 128)

Teologický a liturgický výklad náboženských příkazů, stejně tak jako Koránu není v islámu tak zastoupen, jako například v křesťanství. V katolické či protestantské církvi jsou věřící zvyklí na učený výklad písma a určité „snesení božího slova na zem“ v konkrétním kázání a okomentování v kontextech aktuálních událostí. Zkrátka existuje mnoho příruček, jak číst Bibli v dnešní době, co je možné si z ní vzít jako důležitý vklad pro svůj život. V islámu je tato kompetence výkladu daleko více omezena na minimum duchovních autorit.²⁰ Věřící muslimové jsou tak daleko více odkázáni na důvěru ve své duchovní, jimž věří v ukazování správné duchovní cesty. Tato omezená schopnost výkladu koránu má paradoxní úskalí – možnost interpretace islamistů či takzvaných vousatých inženýrů (absolventů technických škol bez teologického vzdělání) dle jejich potřeby. Korán, stejně jako biblický Starý zákon či Tóra, je psán jazykem, který má v dnešním vnímání světa a společnosti posunutý význam. Nelze proto některé verše brát doslova, jelikož v době, kdy byla jednotlivá díla zvěstována svět nebyl takový, jakým je dnes a lidé, jimž byla zvěstována, se nacházeli v jiných kulturních, sociálních a politických podmínkách. Například často uváděný koránský příkaz „zabíjej nevěřícího, kdekoliv ho najdeš“ je vztahován ke zkušenosti prvních muslimů, kteří uzavírali příměří s pohanskými kmeny, ačkoli tyto dohody byly ze strany nemuslimů často porušovány. Hněv muslimů vyvolaný takovými zradami

¹⁹ http://www.enviwiki.cz/wiki/Reprivatizace_a_repolitizace_n%C3%A1bo%C5%BEnstv%C3%AD

²⁰ A tyto autority jsou bohužel mnohdy dogmatickými fanatiky a neučí lidi chápat Korán jako nadčasovou knihu s reálnými doporučeními určenými konkrétním lidem v konkrétním čase – a sice Muslimům 7. - 8. století po Kr., kteří se bránili před nepřáteli a tento boj byl více geopolitickým než náboženským.

dostává dobovým zarámováním racionální výklad, nicméně z dnešního hlediska velmi těžko přijatelný. Pokud bude ovšem „boží slovo“ takto nadčasově vnímáno a interpretováno, mohou se stejně jako ve Starém zákoně takovéto příkazy proměnit ve fanatizující nařízení.

Moderní muslimský svět a jeho myšlenkový potenciál jsou ale podstatně složitější. Byla již řeč o absenci i jednotného náboženského ústředí a o hlubokých, mnohostranných rozdílech mezi jednotlivými muslimskými státy. Když po vítězství islámské revoluce v Íránu v roce 1979 v západních médiích rozvířily debaty o hrozbě muslimského džihádu, přední odborníci (jako John Esposito aj.) upozornili, že islám není monolit a nedisponuje vojenskou silou schopnou ohrozit Západ.²¹ (Esposito, 1992) - Nic takového ostatně ani nezamýšlí. (Kropáček, 2002 str. 181)

Politický život v islámu se regionálně liší. V Íránu, Turecku nebo v USA je takovýto politický způsob života odlišný a měl by se orientovat podle postavení náboženství v té které zemi. V Íránu politický a náboženský život splývají – funkce islámu je zde teoeticky všeobjímající, když se jedná o náboženský stát. V Turecku, jenž je oficiálně republikou by politický život neměl být s náboženstvím ztotožňován. Pokud by se zde ovšem moci chopili islamisté²², kteří by se pokoušeli Turecko vrátit zpět před dobu Atatürkova nastolení „vlády armády“ a nikoli duchovních, Turecko by mohlo nabrat jiný politický směr. Ve Spojených státech se politický život od náboženského daří oddělovat, ale muslimský politik by ze svých hodnot, postojů a přesvědčení asi jen těžko ustoupil. Současné události arabského jara ukazují, že lidé žádají změnu, žádají svobodu a svržení stávajících režimů. Ve svých protestech nepřestávají být muslimy, chtějí být svobodnými občany – muslimy.

21 Do jejich společenství a do téže Organizace islámské konference se řadí sekulární Turecko i přísně islámský Írán, konzervativní Saúdská Arábie a další zálivové monarchie i Libye, překypující revoluční rétorikou, státy, které poznaly orientální despotii i komunistickou diktaturu. Nepřekvapuje, že muslimové, žijící v širokém zeměpásmu od pobřeží Atlantiku až po jižní ostrovy Filipín, na územích různých starých civilizací a substrátových kultur, nemluví jediným hlasem.

22 „Chceme islám, ne demokracii“.

4. SNADNÁ ZAMĚNITELNOST POJMŮ A Z TOHO VYPLÝVAJÍCÍ DESINTERPRETACE SKUTEČNOSTI

Tento článek jménem *Islám je anticivilizace kvůli vztahu k ženám*, trvá na svém Zeman z internetových stránek tištěných novin MF Dnes (ze dne 7. 7. 2011) pojednává o zmatení pojmů a nevhodného srovnávání (Milošem Zemanem) islámu s nenávisťnými ideologiemi 20. století – nacismem a komunismem. Nejde o názor či postoj redaktora, ale o konstatování názoru bývalého premiéra Miloše Zemana, který napsal tiskové prohlášení, v němž se ostře vyjadřuje k islámu. Stereotypizací a generalizací nevhodně zobecňuje 'vztah k ženám v islámu' a velmi jednoduchou „logikou“ přirovnává muslima k nacistovi či komunistovi:

Miloš Zeman se znovu vyjádřil k islámu. Muslimy přirovnal k nacistům a komunistům. Náboženství je podle něj anticivilizační, což dokládá i jeho vztah k ženám. "I když lze souhlasit se zákazem, aby ženy řídily auto, ve všech ostatních případech islámská anticivilizace činí z žen nesvéprávnou, diskriminovanou menšinu," uvedl.

Generalizací zde Zeman obviňuje islámskou „anticivilizaci“ z utlačování žen aniž by uvedl konkrétní příklad nebo z čeho ve svém postoji vychází. Navíc se diskriminačně prezentuje sám – výrokem, že lze souhlasit se zákazem, aby ženy řídily auto.

"Ideovým základem islámu je bezpochyby Korán. Muslima lze definovat jako vyznavače Koránu, podobně jako nacistu je vyznavačem rasové nadřazenosti a antisemitismu, nebo komunistu vyznavačem třídního boje a diktatury proletariátu," napsal Zeman v tiskovém prohlášení.

Zde se jedná o schematické srovnávání s nesrovnatelným - přirovnávání muslimů k nacistům a komunistům na základě vyznávání tří neslučitelných elementů: knihy, přesvědčení a ideologie. Navíc muslim je vyznavač náboženství – víry v Boha, nikoli prvořadě posvátné knihy.

"Islám je nesrovnatelně agresivnější a intolerantnější než soudobé křesťanství, buddhismus, konfuciánství, šintoismus a další světová náboženství," dodal někdejší kandidát na prezidenta s odkazem na Korán, který obsahuje řadu súr, jež vyzývají k podrobení, zotročení, a dokonce vyhlazení nevěřících.

Islám je zde očividně „házen do jednoho pytle“ s islamismem a terorismem – jedná se o irelevantní osočení náboženství na základě odkazu na Korán, kde Zeman postrádá snahu pochopit časovou omezenost poselství koránských súr. I v Bibli jsou ve Starém

zákoně obsažena nenávistná napomenutí a boží příkazy – ty byly ale určeny tehdejší situaci věřících, dnes je situace jiná a podle toho je třeba vnímat a číst obě svaté knihy.

Zeman se k islámu ostře vyjádřil už na konci června na konferenci Evropa sjednocená a svobodná? Tehdy prohlásil, že "nepřitelem je anticivilizace táhnoucí se od severní Afriky až po Indonésii. Žijí v ní na dvě miliardy lidí a financovaná je dílem z prodeje ropy, dílem z prodeje drog"

Tento výrok již velmi připomíná velice xenofobní až nenávistný generalizující postoj.

Kvůli těmto výrokům bylo na Zemana už podáno trestní oznámení, napsala ČTK. Mezi jeho iniciátory je i žena. Zeman však v prohlášení připomněl, že by si ženy bránící islám měly uvědomit, že z nich toto náboženství činí nesvéprávnou menšinu a brání jejich rozvoji.²³

4.1 Islám, islámský fundamentalismus, islamismus a terorismus

Je pravdou, že obraz reality v naší z největší části vytváří média. Utvořit si náhled na základě suverénně a jednoduše podávaných informací v novinách nebo na internetu je ta snazší cesta k poznávání skutečnosti. Pojednání o mediálním obrazu islámu a jeho vnímání by vydalo na celou knihu, zde bych chtěla dát spíše prostor jednak vymezení jednotlivých pojmů a ukázat na rozdíl mezi nimi a také na úryvku novinového článku v úvodu této kapitoly poukázat na zmatení a nesprávné použití těchto pojmů.

Islám a islamismus stejně jako islámský fundamentalismus a terorismus nikdy nebyly a ani nejsou synonymy. To, že dochází k této pojmové záměně pramení z neznalosti novinářů (běžně se této problematice nevěnují a nemají tak dostatečné povědomí o tom, o čem píší), dále z potřeby co nejvíce informací zjednodušit a široké veřejnosti je poskytnout v „zajetých stereotypch“.

Islamismus je chápán především jako „politický islám“ (al – islám as – sijásí). Jeho sémantické pole zahrnuje teorii, tj. Islámsky artikulované politické ideologie, a praktickou politickou angažovanost. Zvláštní varianty (v angažovaných promluvách i jejich vnějších popisech) představují pojmy „revoluční islám“ a „protestní islám“, které jejich proponenti někdy kladou proti islámu „tradičnímu“, nebo konzervativním formám z oblasti Zálivu, označovaným za islám „naftový“, „ropný“ či „americký“.

²³ Text zvýrazněn autorkou práce, http://zpravy.idnes.cz/islam-je-anticivilizace-kvuli-vztahu-k-zenam-trva-na-svem-zeman-ppsp-/domaci.aspx?c=A110707_154449_domaci_abr

(Kropáček, 1996, str. 30)

V létě 1993 známý harvardský politolog Samuel P. Huntington uveřejnil krátkou studii nazvanou *Střet civilizací?* Její velký, nepolevující ohlas nepřekvapuje. Dotýká se živého problému světa, který se vymanil z globální ideologické konfrontace dvou bloků, ale nenalezl mír. Huntington argumentuje, že po někdejších konfliktech mezi panovníky, národními státy a ideologiemi vstupujeme do nového období střetů mezi civilizacemi. Rozdělení z doby studené války na první, druhý a třetí svět ztratilo podle jeho názoru význam; smysluplnější je hovořit o kulturních rozdílech, o civilizacích. (Kropáček, 1996, str. 243)

Autor připomíná, že NATO ve svém dalším plánování věnuje zvýšenou pozornost možným hrozbám a nestabilitě u svých jižních pomezí. Píše doslova: „Není pravděpodobné, že by staletá vojenská intervence mezi Západem a islámem klesla. Mohla se zostřit... V arabském světě západní demokracie vzpružuje protizápadní politické síly. Může jít o přechodný jev, ale určitě komplikuje vztahy mezi islámskými zeměmi a Západem.“ (Kropáček, 1996, str. 243)

V článku Daniela Topinky *Etablování muslimů ve veřejném prostoru – kontexty deprivatizace náboženství* lze najít možné vysvětlení vzniku fundamentalistického pojetí náboženské víry: Fundamentalismus pramení ze simmelovské ambivalentnosti procesu individualizace, reaguje na dezorientaci života v podmínkách moderní společnosti a vymezuje se vůči amorálním sférám sociálního života a odcizení (Topinka, 2010, str. 123 - 124)

Zdá se, že je třeba stále znovu opakovat: islám není totožný s fundamentalismem, vůbec nemusí být fanatický, a jeho hlavní proud se nestaví nepřátelsky proti Západu. Neváhá ovšem odsuzovat mnohé, co si odsouzení zaslouží. Samo rozhraničení mezi civilizacemi nelze absolutizovat a případně tak sklouzávat do fundamentalistické pasti černobílého vidění světa. Západ křesťanské tradice a svět islámu sdílejí mnoho hodnot společně. A navíc: velké etické a sociálně – filosofické spory dnešního světa jdou napříč civilizacemi.

Teze o střetu civilizací přičítá primární závažnost kulturním rozdílům. Přijímá tak úhel pohledu, jemuž postmoderní myšlení věnuje zvláštní zájem. (Kropáček, 1996, str. 245)

Nazýváním islámu teroristickým náboženstvím na základě nenávistných veršů z Koránu a z toho pramenících předsudků dochází ke zjednodušenému pohledu, tím ho neodsuzují, jen konstatují své stanovisko s přihlédnutím k tomu, že žijeme v otevřené

společnosti. Mluvíme na jedné straně o náboženství jako takovém a na straně druhé o jeho vyznavačích. To jsou dvě odlišnosti, na které je třeba pohlížet zvlášť – to, jakým způsobem náboženství v realitě funguje je na uchopení a praxi věřících, kteří se mohou svým individuálním či kolektivním jednáním jeden od druhého značně lišit a „nevejdou“ se do žádného slovníkového hesla pod pojem „muslimové“, „křesťané“ nebo „Židé“. Jako v úvodu práce i zde zaujímám postoj, že toto slovníkové heslo je pak spíše orientačním vodítkem než vědeckou definicí.

4.2 Relativita pojetí pojmů

V Evropském pojetí a uvažování většiny Evropanů je náboženství chápáno jako víra a z praktického hlediska rituál. Svoboda náboženského vyznání znamená pro tuto většinu právo věřit v Boha, veřejně to vyjadřovat, mluvit o tom a moci evangelizovat či o takové víře poučovat. To, co Evropan běžně vnímá pod pojmem náboženství – víra v Boha, chození do kostela, slavení náboženských svátků, náboženské rituály (liturgie, křtiny, svatba, pohřeb), církevní hierarchii (papež, biskupové, kněží) atd., je jedna ze součástí společenského systému, ale nikoli stěžejní součást (v České republice je to vidět zvlášť – náboženství není institucionálně ani hodnotově na výši a místo Boha není ve veřejném životě, nýbrž pouze v životě věřících – individuálně a v církevních společenstvích²⁴).

Západ si zřejmě musí vyjasnit, co od muslimského Východu chce a co od něj může vůbec očekávat. Ideologický rozpor západu mezi naléhavě proklamovaným přáním, aby na Východě zavládla demokracie, a mezi politickou praxí ve chvíli, kdy během nesmělých pokusů o její nastolování světskými režimy bodují fundamentalisté, působí na islámský svět velmi negativně. (Mendel, 1994, str. 51) ²⁵

Tato rozdílná optika vychází z rozdílného pojetí pojmů, jež vychází z odlišných hodnotových rámců. Fenomény jako svoboda, demokracie, náboženství, politická participace, lidská práva, fundamentalismus a totalita jsou kulturně natolik relativizované, že je třeba k nim přistupovat s předpokladem negeneralizovatelnosti. Definice jednotlivých pojmů může být vymezením a vodítkem, ale s realitou se více méně bude rozcházet (demokracie, jak ji chápeme my není tatáž, jakou ji chápou a vykládají občané Íránu, Turecka nebo např. Sýrie). Naše historická zkušenost od K. H. Borovského přes T. G. Masaryka až po Václava Havla je odlišná než u blízkovýchodních zemí, které si prošly kolonialismem a z toho pramenící jinou

²⁴Naproti „občanskému náboženství“ v USA - na dolarové minci „In God, we trust“ nebo britské anglikánské církvi, kde královna je zároveň hlava země i církve – v britské hymně „Bůh ochraňuj Anglii, Bůh ochraňuj královnu“

²⁵ *Světsky a „demokraticky“ orientované síly tento rozpor demoralizuje a podřívá jim půdu pod nohama, zatímco islámsky orientovaným silám dodává na bojové morálce.*

dějinnou zkušeností.

Díky této možnosti definovat můžeme ale srovnávat jednak výklady pojmů a dále to, jestli ve skutečnosti praktické aplikace těchto pojmů fungují. Například pojem znáboženštěná politika má svou definici, která je teoreticky uchopená jinak v USA (občanské náboženství – In God, we trust.), v ČR křesťanská politická strana a její snaha zastoupit křesťany v parlamentu, jako katolík „se převléct do hávu“ politika a působit jako zástupce spoluvěřících, zasahovat jako kardinál do otázek školství nebo sociálních věcí) a v Íránu, kde je politika díky šíitské verzi islámu „podmnožinou“ náboženství a tím je ze své podstaty znáboženštěnou.

Huntingtonova teorie o střetu civilizací je ovšem (podle politologa P. Baršy) „chytlavý diskurs“, (Barša, 2001, str. 8) který funguje jako „sebenaplnující proroctví“, má v jistém smyslu performativní hodnotu: čím víc lidí na tento scénář přistoupí, tím pravděpodobněji se skutečně naplní (a tím spíše se budou mnozí muslimové nadále „fundamentalizovat“).

Toto riziko je posilováno médii, která stereotypizují jednotlivé situace a aktéry generalizací „hází do jednoho pytle“. Dále je toto „sebenaplnující se proroctví“ posilováno polarizací my (Evropané) – oni (Muslimové), naše civilizace – jejich barbarství, my jsme tolerantní – oni jsou fanatičtí. (Červenková, Rethmann, 2009, str. 45)²⁶

Následuje představení dvou zemí – Íránské islámské republiky a Turecké republiky a jejich zasazení do tématu práce. Jde o pokus srovnat jednotlivé společenské a politické systémy a zaměřit se na náboženství a jeho místo a funkci ve veřejném životě a na politické scéně. Írán a Turecko mohou být zajímavými protichůdnými příklady islámu v politice a to z toho důvodu, že měly ve svých moderních dějinách (přibližně od přelomu 19. a 20. století) podobný státní vývoj, v Íránu ovšem roku 1979 přišel zlom, který obě země postavil do protikladu. Před íránskou islámskou revolucí v roce 1979 lze ovšem mezi jednotlivými vývoji zemí nalézt jisté analogie, tomu je věnována jedna podkapitola.

²⁶ Viz k tomu např. Mendel, Džihád, str. 8 Viz také analýzu (k podobné stereotypizaci tíhnoucího) neokonzervatismu in G. Kepel, Válka v srdci islámu, Praha: Karolinum, 2006, str. 45

5. ÍRÁNSKÁ ISLÁMSKÁ REPUBLIKA

Tato blízkovýchodní nearabská, nýbrž perská země je zářným příkladem dopadu syntézy politické a náboženské složky tamního společenského systému. Už samotný název naznačuje, že jde o zemi, kde islámské náboženství (revoluční cestou roku 1979) vystoupilo na vůdčí pozici v hierarchii moci a řízení ve státě. Írán má prezidenta (bez kompetence k zahraniční a vojenské politice – v tom je skutečně jen „vyslancem“ nejvyššího duchovního - ajatolláha), parlament a formální systém demokracie. Ve skutečnosti mají někteří duchovní představitelé moc a právo odvolat zvoleného ministra či prezidenta. Lidé si proto můžou zvolit svého preferovaného kandidáta, ale pokud nevyhovuje představě duchovní rady země (prorežimní duchovenstvo), může být odvolán a rada může dosadit vhodnější osobu. Proto je íránská demokracie jen formální, dobrým příkladem tohoto faktu byly prezidentské volby v červnu 2009. V těchto volbách veřejnost vznesla podezření ze zmanipulování a celkové neregulérnosti voleb. Vítězství stávajícího prezidenta Mahmúda Ahmádínežáda bylo pro obyvatele větších íránských měst nečekané a protikandidát Mír Hosejn Musáví podal odvolání proti svému volebnímu výsledku. Celá situace vygradovala demonstracemi a protesty voličů a příznivců Ahmádínežádových protikandidátů (Míra Hosejna Musávího a Mahdí Karrúbího) a během těchto nepokojů došlo k zabití několika demonstrantů, mnoha zraněním a pozatýkáním příznivců opozice. Na základě politických názorů a postojů bylo mnoho mladých lidí, studentů a novinářů buď pozatýkáno a mučeno ve vězení nebo vyhoštěno do exilu za hranice země.²⁷

*Íránský politický systém je neobvyklý - spojuje prvky moderní islámské teokracie s prvky demokracie. Existují nevolené instituce v čele s velmi vlivným a konzervativním nejvyšším vůdcem, které doplňují volené instituce – prezident a parlament. Často dochází ke sporům mezi volenými a nevolenými institucemi – reformisty a konzervativci.*²⁸

V Íránu je zastoupen většinově šiitský islám (91%) a na rozdíl od sunnitského modelu vedení náboženské obce – chalífátu (vládu chalífy – hlavy obce nebo společenství) staví institut imámátu (vláda imáma – potomka chalífy Alího, bratrance Muhammada). V šiitském islamu jde v této funkci tedy o jakousi vyvolenost.

Proti sunnitskému modelu politického a náboženského vedení muslimské obce –

²⁷ http://zpravy.idnes.cz/bili-nas-v-teheranu-tekla-krev-rika-iranec-policie-zabila-10-demonstrantu-1n9-/zahranicni.aspx?c=A090621_094305_zahranicni_ipl; <http://www.thegreenwave-film.com/>, jejichž zkušenosti a zážitky přibližují a ukazují tehdejší tamější atmosféru.

²⁸ BBC News. Iran: Who holds the power?:

http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/middle_east/03/iran_power/html/default.stm

chalífátu – staví šiité koncept imámátu. Na rozdíl od chalífátu, kde je chalífa jako ten, komu je - ideálně na základě konsenzu dočasně svěřeno vedení ummy, pokládán za prvního mezi rovnými jsou pro šiity jedinými legitimními vůdci obce pouze prorokovi potomci v linii Alího. Ti jsou označováni za imámy, Bohem správně vedené. V osobě imáma se tak sbíhá zodpovědnost za politické a duchovní vedení muslimské obce. Kdokoli jiný by si nárokoval světskou či duchovní moc, byl by pokládán za uzurpátora. Podmínkou nástupnictví je nejen příslušnost k linii imámů, ale také náležitá designace. Podle tradice určil ještě za svého života každý imám svého nástupce. Proto autorita imámů pramení právě z tohoto aktu designace a nikoli z prostého uznání obce či příslušnosti k vyvolenému rodu či kmeni.

(...) Šiité věří, že každý muslim je povinen uznat imáma a respektovat jej jako vůdce. (Souleimanov, 2007, str. 114 - 115)

V šiitském islámu jde více než v sunnitském o interpretační volnost islámského práva, v sunnitské tradici vznikly čtyři ortodoxní právní školy, tzv. madhaby. Ti, kteří se v islámu řadí mezi duchovenstvo, jsou především znalci práva a právní vědy. (Souleimanov, 2007, str. 116)

Šiitské duchovenstvo se již od počátku 16. století pomalu vnitřně štěpilo vzhledem ke svému vztahu ke světské moci. Stoupenci sunnitské větve byli v té době pouze tolerovanou menšinou ve většinovém sunnitském prostředí, neměli žádnou politickou moc. Až do relativně pozdní doby se nevyvinula žádná reálná politická teorie a politika u duchovních autorit, znalců islámu (ulamá) nebyla pokládána za podstatnou oblast zájmu.

Z pohledu ulamá tak existovaly obvykle tři možné přístupy ke státní moci (Momen, 1987, str. 193):

- *Spolupráce s politickou mocí – Ulamá spolupracovali s vládnoucí dynastií a poskytovali ji tak uznání. Takový přístup byl legitimizován argumentací, že stát je institucí, která brání propuknutí anarchie, a že pouze pokud bude existovat náležitý řád, mohou být plně implementovány Boží zákony, šaría. Přípustné je tedy spolupracovat s vládci, kteří umožňují aplikovat šariu.*

- *Aktivní angažovanost ulamá v politických otázkách – Ulamá aktivně podporují vládu, kterou považují za islámskou nebo stojí v opozici proti světské vládě, která šariu neprosazuje. Takový přístup je obhajován na základě argumentu, že každá vláda uzurpuje moc skrytého imáma a pouze ulamá jsou jako jeho obecní zástupci nejpovolanější k tomu, aby usměňovali politickou moc. Přestože se šiitské duchovenstvo politicky angažovalo při významných událostech, jakými byly například*

odpor proti koncesím poskytovaným cizincům v 19. století nebo perská ústavní revoluce, nebyl politický aktivismus nikdy většinovým proudem.

• *Rezervovaný přístup k politice – Většina duchovních se tradičně vyhýbala angažovanosti v politických záležitostech.* (Souleimanov, 2007, 117 - 118)

Duchovenstvo v Íránu můžeme i dnes rozdělit na nezaujaté a zaujaté – prorežimní, jež je součástí rady s právem veta. Toto rozdělení považuji za důležité, aby nedošlo ke generalizaci íránského duchovenstva a dojmu homogenní prorežimní instituce duchovních. Základně se duchovní dělí na reformisty (liberálnější křídlo) a konzervativce.

I když po parlamentních volbách v r. 2000 ovládli reformisté (Menashri, 2008, str. 147 - 149) také parlament, bylo stále zřejmější, že nebudou schopni prosadit svůj program a překonat odpor konzervativního establishmentu. Konzervativci v čele s Chameneím dokázali efektivně blokovat většinu reformních iniciativ a současně důrazně vystoupit proti opozici, studentům, nezávislému tisku, liberálním myslitelům a duchovním. I v důsledku stupňujícího se aktivismu Chámeneiho, který stále více zasahoval do každodenní politiky, se reformisté dostali do velmi obtížné situace, kdy nebyli schopni naplnit svůj program ani vyřešit chronické ekonomické problémy. Ztráta podpory veřejnosti i stále silnější přesvědčení mnoha tehdejších stoupenců reformního hnutí, že režim je nereformovatelný, se následně ukázaly jako jedny z příčin toho, že po parlamentních volbách v r. 2004 a prezidentských volbách o rok později, jsou všechny orgány íránské státní moci opět v rukou konzervativců. (Souleimanov, 2007, str. 142)

I dnes v roce 2012 se íránská státní i duchovní moc nachází v rukou konzervativního křídla – v čele duchovenstva Sajjid Alí Chámeneí, na prezidentském postu Mahmúd Ahmádínežád.

Během 90. let bylo možné z hlediska vztahu k teokratickému politickému systému rozlišit tři skupiny duchovních:

• *Politicky angažované duchovní, kteří se ztotožňují s režimem a Chomejního konceptem velájat-e faqih. Tito duchovní aktivně podporují režim jsou některými autory označováni také jako „státní“ duchovní, protože často zastávají vlivné postavení v konzervativních institucích teokratického režimu.*

• *„Nezávislí“ opoziční duchovní, kteří se staví proti politické angažovanosti duchovních a odmítají Chomejního koncept ideálního islámského státu, obvykle volají po souladu islámu a demokracie, žádají, aby valí faqih respektoval vůli lidu a*

odmítají paternalismus, nesvobodu a potlačování pluralismu.

• *Tradiční pietistické duchovenstvo se zdržuje jakékoli politické angažovanosti.*
(Souleimanov, 2007, str. 143)

V dnešním Íránu jsou v opozici, tudíž zaujatí, ale ne prorežimní modernističtí, reformní, liberální duchovní či sekulární intelektuálové, kteří jsou přesvědčeni o islámské republice jakožto demokracii, kde má vládce, lid a duchovenstvo vykonávat pouze dohled. Liberální myslitel Mohsen Kadívar zastává názor, že problém Íránu spočívá v tom, že nedošlo k transformaci monarchie ve skutečnou republiku, ale substituci šáhovi monarchie autokratickou vládou šiitských duchovních. (Souleimanov, 2007, str. 143 - 144)

Íránská islámská republika je dnes spíše teokracií s demokratickými prvky ve 21. století než demokratickou republikou. Ve spojení teokracie a demokracie dle mého stanoviska vždycky musí dojít k bodu střetu, protože jde o nesourodé rozdělení kompetencí. Demokracie, která vychází od lidu a z „iniciativy zdola“, z občanské společnosti a nevládních struktur není slučitelná s vládou duchovních, jimž je garantem sám Bůh. Lidé musí mít za svou demokracii a svobodu zodpovědnost v plné míře a to jim teokracie neumožňuje – náboženský a politický řád slévá v jeden, Bůh stojí nade vším a politika se tak stává náboženskou nebo zbožštěnou. V takové chvíli se zákonitě aktivní demokracie zastaví, a to proto, že moc se rozdělí mezi kompetentní duchovní elity.

5.1 Stručný historický vývoj

Íránská republika, tak jako je dnes, se rozkládá na území dříve označovaném jako Persie. Proto Írán nepatří mezi arabské země, úředním jazykem je perština spolu s kurdštinou, arabštinou, arménštinou a místními dialektickými obměnami dominujících jazyků. Ve starověku bylo území rozděleno mezi Médy a perské Achaimenovce. Poté tato země prošla v područí Alexandra Velikého, makedonských Selekuovců, Arsakovců a Sásánovců, až Persii obsadili kočovní Arabové, kteří sem zároveň přinesli islám. Tito Arabové byli vedeni a sjednoceni Muhammadem, v té době již považovaném za božího proroka. Írán byl poté začleněn do území rozkládajícího se od Maroka po Střední Asii, v té době měli v rukou moc arabští chalífové z rodu Umajjovců a posléze Abbásovců. V 9. století se ale celý stát začal rozpadat a moc nad íránským územím přebíraly různé dynastie, většinou cizího

původu. Ve 13. století dobyli Írán Mongolové s vůdcem Čingischánem, v oblasti byla založena říše Ilchánů, do níž spadalo i území Iráku, Turkmenistánu, Afghánistánu a Pakistánu. Po století následovalo období partikularismu a rozdrobování země. Po přechodné vládě dobyvatele Tamerlána ve 14. století se začala psát novodobá historie Íránu a tvůrci této historické epochy se staly dynastie Sáfiovců a Kadžárovců, za jejichž vlády počala expanze na Střední východ.

Pokud bychom měli přeskočit do moderních dějin Íránu, v 19. století, době kolonialismu, si perské území rozdělilo Rusko a Velká Británie. Tento koloniální stav neprolomila ani perská revoluce, probíhající v letech 1905 – 1911, jejímž důsledkem došlo na zajištění parlamentarismu v zemi. Parlamentarismus ovšem nedokázal plně odbourat stávající archaické správní struktury.

V roce 1921 povstal proti šáhu Ahmadovi z rodu Kurajšovců kozácký důstojník, plukovník Rezá Chán. Rezá Chán soustředil veškerou moc do svých rukou a roku 1925 se dal zvolit novým šáhem pod jménem Rezá Šáh Pahlaví. Za jeho vlády nastala modernizace Íránu podle evropského vzoru, prosazovaná ovšem diktátorskými metodami. Po vypuknutí II. světové války byl Írán okupován Velkou Británií a Sovětským svazem, podobně jako čtyři desetiletí předtím. Tato okupace byla následkem jednak moskevské a londýnské válečné strategie a jednak šáhovou proněmeckou politikou. Podobně jako v Turecku, byl pohled na meziválečnou německou politiku značně odlišný než v evropských zemích. Důraz na národní a teritoriální identitu byl pro Turecko i Írán minimálně inspirací v jejich vlastním vývoji uspořádání země. Sovětský svaz a Velká Británie dosadily Íránu nového vládce a to korunního prince Muhammada Rezu Pahlavího, jenž studoval na internátní škole ve Švýcarsku a měl tak „evropskou zkušenost“. Pod dohledem sovětských a britských okupačních vojsk se v Teheránu od 28. listopadu do 1. prosince 1943 konala konference za účasti Churchilla, Roosevelta a Stalina.

Muhammad Rezá Pahlaví se po válce uvolil k jistému uvolnění politických poměrů a v Íránu se tak na legální bázi začaly formovat politické strany. Roku 1951 se stal předsedou ministerstva Muhammad Mosaddek, vůdce Národní fronty, za jehož vlády byl znárodněn íránský ropný průmysl, jenž byl do té doby od začátku století kontrolovaný Brity. Tímto opatřením došlo ke krizi v mezinárodních vztazích s Británií a došlo tak k takzvané íránské krizi²⁹, ta vyústila až ke státnímu převratu³⁰. Od té doby vládl šáh Muhammad Rezá Pahlaví diktátorským způsobem pomocí tajné policie SAVAK, zároveň se zahraničněpoliticky orientoval na spojení se

29 Krize způsobená íránským znárodněním do té doby írásko – anglické ropné společnosti, tímto krokem Írán v podstatě přetřhnul anglo – íránské pouto a úmluvu

30 Muhammadem Rezá Pahlavím za pomoci CIA

Spojenými státy Americkými. Svým autokratickým způsobem vlády a přílišným prosazováním západní kultury a hodnot postavil proti sobě téměř celou společnost. Tou dobou byl již nějakou dobu v pařížském exilu Rúholláh Chomejní, vůdce íránské islámské revoluce, která roku 1979 Íránský prozápadní vývoj naprosto otočila zpět k tradici a izolaci od západního vlivu.

V roce 1978 proběhla Íránem vlna nepokojů a protestů proti vládě. Rozsáhlé protivládní demonstrace přerostly v revoluci a ke svržení stávajícího režimu Rezá Šáha Pahlavího. V lednu 1979 musel šáh odejít do egyptského exilu a jeho místo zaplnil ajatolláh Rúholláh Chomejní, nový charismatický vůdce, jenž se vrátil ze západního exilu. Íránská revoluce byla zásadním politickým zlomem jak pro íránskou společnost a pro okolní státy, tak pro celý svět.

Roku 1979 se Írán vydal osamělou cestou odporu proti globálnímu šíření západních a hlavně amerických hodnot. Za tímto postojem lze do určité míry spatřovat přetrvávající přesvědčení Íránců o vlastní jedinečnosti a kulturní významnosti.

Íránská revoluce roku 1979 předznamenala mnohem rozsáhlejší oživení islámu a zpochybnila rovněž předchozí úvahy o nevyhnutelném šíření západních modelů moci a kultury na Blízkém a Středním východě.³¹ (Axworthy, 2009, str. 209)

Ústavní listina z roku 1979 je synkretickým dokumentem, protože přesto, že se na konečné formulaci textu podíleli především stoupenci Chomejního konceptu ideálního islámského státu, kteří představovali většinu ve Shromáždění pro konečné přezkoumání ústavy, není schválený text pouze odrazem Chomejního představ, ale obsahuje i řadu ustanovení, která se s koncepcí velájat- e faqíh a tradicionalistickou islámskou politickou doktrínou neshlují či jsou šíitskému islámu zcela neznámé. Jde jednak o prvky, jež lze označit jako demokratické, jednak o elementy, jež mají svůj původ v sekulárních, převážně západních ideologiích. (Schirazi, 1997)

Plně v souladu s islámskou tradicí hovoří ústava o tom, že nejvyšší suverenita náleží výlučně Bohu. Suverenita lidu tak musí být nutně omezena ve prospěch těch státních orgánů, jež zastupují suverenitu Boží, resp. skrytého imáma na zemi. Jde tedy zejména o nejvyššího vůdce a Radu dohlížitelů, která má pravomoc posuzovat soulad parlamentem přijímaných legislativních aktů s islámem. (Souleimanov, 2007, str. 132 - 133)

31Mnozí se vydávali v dobrém i zlém stejnou cestou jako Írán. Na konci devadesátých let vzbudilo Chátamího reformní hnutí jisté naděje týkající se možného východiska z osidel islámského extremismu. Ovšem přes to, že se dnes Íránci staví k náboženskému vedení skeptičtěji a inklinují k sekularismu více než ostatní národy Blízkého a Středního východu zdají se být tyto naděje předčasné.

Ze základních pilířů šáhovy světské diktatury nezůstalo nic a referendem bylo schváleno ustavení islámské republiky, do ústavy byly začleněny teokratické prvky. (Již zde můžeme vidět kombinaci prvků demokratických – referendum a vůle lidu ke změně režimu a ustavení teokratického režimu, kde není pro veřejný diskurs příliš místa). Ajatolláh Chomejní postupně prosadil svou politickou doktrínu „o nadvládě teologa“, jež v praxi znamenala, že moc byla dána do rukou šíitskému duchovenstvu. Nadšení lidu z kýžené změny opadlo a v reálu to znamenalo, že jedna diktatura nahradila druhou. Diktaturu šáha nahradila diktatura duchovních, kteří si monopolizovali moc nad státem a legitimizovali ji „boží vůlí“.

Nový režim se dostal v oblasti zahraničních vztahů do konfliktu s USA, jež byly do té doby nejušším spojencem a se sousedním Irákem v čele se světskou stranou Baas pod vedením Saddáma Husajna.

Institute islámské republiky po islámské revoluci byla v Íránu v souladu s ústavní listinou z roku 1979 vytvořena zcela nová struktura institucí podílejících se na výkonu státní moci.³² (Souleimanov, 2007, str. 135)

V roce 1979 se Írán stal islámskou republikou, když došlo ke svržení monarchie a nastolení „vlády teologa“ ajatolláha Rúholláha Chomejního. Před revolucí šlo o monarchické zřízení s diktátorskou formou vedení. Revolucí skončil šáhův program modernizace a „pozápadňování“ společnosti spojené s útlakem disentu a opozičních

32Z hlediska toho, zda jsou odrazem Chomejního konceptu velájat-e faqih a reprezentují tedy vládu jediného legitimního vládce, skrytého imáma, či jsou reflexí participace lidu na výkonu státní moci, lze rozčlenit instituce Islámské republiky do dvou skupin. Do první náleží především nejvyšší vůdce, Rada dohlížitelů, Shromáždění znalců a Rada pro určování zájmů režimu. Podíl lidu na výkonu státní moci pak vyjadřují zejména prezident republiky, vláda a parlament. Hlavou státu v Íránské islámské republice je rahbar, neboli vůdce, tj. osoba zastávající úřad nejvyššího vůdce. (...) V politickém systému Islámské republiky je nejvyšší vůdce pověřen vrchním dohledem nad fungováním legislativy, soudnictví i moci výkonné, je odpovědný za formulování obecných politik, řeší spory a upravuje vzájemné vztahy mezi ostatními ústavními orgány, je vrchním velitelem ozbrojených sil a má řadu významných jmenovacích pravomocí. Právě otec revoluce, ajatoláh Ruholláh Chomejní, prosadil nejradikálnější interpretaci šíitského práva v moderní historii šíismu. Chomejního generace kleriků usilovala o modernizaci islámských institucí, aby obstály v konkurenci ideologií.

Šiitští duchovní opakovaně do státní politiky svým vlivem výrazně zasáhli – většinou svými fatvami (právním názorem) a mobilizační schopností na obranu národní suverenity, ojediněle osobně. Chomejní se v roce 1963 postavil šáhovi a pouze uznání za ajatoláha znemožnilo jej legálně popravit. Jeho hrdinství, charisma a systematická propagace nového principu mu nakonec přinesly širokou podporu. Svou interpretaci během revoluce prosadil aklamací. Jmenuje, odvolává a přijímá rezignace členů Rady dohlížitelů, hlavu justice, hlavu rozhlasového a televizního vysílání, vrchní velitele armády i Sborů islámských revolučních gard.

sil.

Íránská revoluce je postavená na modernizované teologii ajatolláha Chomejního. Následkem politizace teologie bylo však zestátnění náboženství do podoby politické ideologie. Nejdůslednějšími odpůrci islámské reálné republiky nejsou sekularisté, ale právě iránské duchovní a islámští teoretici. Porevoluční vývoj v Íránu je fascinujícím příkladem vyvíjejícího se vztahu náboženství a moderní politiky.³³

Roku 1980 začala, po překročení irácké armády iránskou hranici, iránsko – irácká válka, trvající osm let a stojící přibližně milion obětí na lidských životech. Ohrožení Íránu zvenku poskytlo čas a příležitost Chomejnímu a jeho „spoluvládcům“ omezovat svobodu ve vnitropolitickém smyslu, to znamenalo běžné popravy lidí z důvodu stanoveného mocenským aparátem.

Po skončení války ukončením míru v roce 1988 a o rok později následující smrti Chomejního nedošlo k závratným změnám ve stylu vedení země. K jedné velké a zásadní změně však došlo a to díky osobě Alího Chameneího, nástupce zesnulého ajatolláha. Alí Chameneí neměl kolem sebe takový kult osobnosti a takovou autoritu jako jeho předchůdce a to mělo za následek vzrůst moci prezidenta jakožto formální hlavy státu. V politice byl najednou dán prostor ekonomice a poválečné obnově infrastruktury, prvek demokracie a „hlasu lidu“ začal znovu ožít a Iránci vyžadovali od režimu daleko větší pozornost než tomu bylo poslední léta od revoluce. V roce 1997 byl zvolen prezidentem umírněný duchovní Muhammad Chátamí, pod jehož vedením začaly pokusy o liberalní uspořádání mocenských struktur. To obsahovalo zmírnění cenzury a v tisku se po čase objevovaly kritiky vlády, v roce 2000 slavily úspěch ve volbách reformní strany. Protože má v Íránu prezident i parlament omezenou moc a konzervativní kruhy nebyly tomuto vývoji nakloněny, nepodařilo se docílit příliš mnoha změn. V roce 2004 se vládnoucím konzervativcům podařilo z parlamentu opozici téměř vyeliminovat a roku 2005 získali iránské vládoucí duchovní spojence v Mahmúdu Ahmádínežádovi, ještě dnes (2012) stávajícímu prezidentu, prosazujícímu výpady proti Izraeli a celkově nepříliš příznivému postoji k „Západu“. K současnosti se dostanu v podkapitole „Současná společnost – politická situace“.

V politickém systému porevolučního Íránu se prosadila Chomejního teokratická koncepce ideálního islámského státu, jež je i dnes v téměř nezměněné podobě základním rámcem islámské politiky. Snahy o reformy režimu zevnitř selhaly kvůli odporu konzervativních duchovních a jimi ovládaných institucí, ale spor o to, jaká bude podoba iránské teokracie na počátku 21. století, tím rozhodně neskončil. I když

³³ <http://www.amo.cz/publikace/islamska-republika-nebo-klerokracie.html>

se konzervativcům podařilo oplatit reformistům volební porážky, které na přelomu milénia utrpěli, stěží dokáží utlumit stále silněji artikulované volání po změnách. A přesto, že v nejbližší budoucnosti není pravděpodobné, že dojde ke svržení teokratického režimu, je zjevné, že má – li být pro Íránce i nadále akceptovatelným rámcem politického uspořádání země model islámského státu, bude muset být přinejmenším sociálně spravedlivějším a poskytovat svým občanům více svobody. (Souleimanov, 2007, str. 144 - 145)

5.2 Politické uspořádání Íránu, funkce a postavení náboženství a jeho představitelů

Oficiálním náboženstvím Íránu je podle íránské ústavy islám a džafarovský mazhab 12 imámů (isná ašaríja). Šíitští muslimové představují 91%, sunnitští muslimové 7,8%, křesťané 0,7%, Židé 0,3%, zoroastrovci 0,1%. Všechna tato zmíněná náboženství jsou oficiálně uznaná ústavou a představitelé náboženským menšin jsou zastoupeni v parlamentu. V Íránu tak nelze hovořit o přímé (oficiální) diskriminaci náboženských menšin. Oficiálně zakázaným náboženstvím v Íránu je baháismus – dle některých zdrojů se k němu hlásí 0,6% obyvatelstva. Tato víra nebyla oficiálně uznána ani před islámskou revolucí. (Cvrkal, 2007, str. 133)

Ačkoli šíité žili v Íránu již od dob raného islámu a v 10. - 11. století vládla v severním Íránu šíitská dynastie Alíovců, většina Íránců se až do 17. století hlásila k sunnitům (...). Všichni šíitští muslimové vyznávají sedm pilířů víry (*furú ad -dín*), z nichž prvních pět je společných se sunnity: 1. vyznání víry, 2. modlitba (*namáz*), 3. náboženská daň (*zakát a choms*), 4. půst v měsíci ramadánu (*rúze*), 5. pouť do Mekky (*hadždž*), dále pak 6. ochrana islámských zemí, víry a šíření islámu (*džahád*) a 7. prosazování dobrého (*amr be-marúf*) a odsuzování zavrženíhodného (*nahj az monkar*).

Šía 12 imámů vyznává pět základů víry (*usúl ad-dín*), z nichž první tři vyznávají též sunnité: 1. existence jediného boha (*touhíd*), 2. proroctví Proroka Muhammada (*nabávat*) a jeho postavení jako posledního Proroka neboli Pečeti proroků (*chátim al-anbijá*) v linii proroků začínajících Abrahamem, Mojžíšem a Ježíšem, 3. zmrtvýchvstání těla a duše v den posledního soudu (*maád*), 4. boží spravedlnost (*adl*), jež odmění a potrestá věřící za jejich skutky a 5. víra v nástupnictví a vedení muslimské obce prostřednictvím 12 neomylných imámů (*emámat*).

Právě víra v nástupnictví (*emámat*) je rozlišujícím charakteristickým znakem šíitského islámu, který nástupce Proroka – neomylné imámy (*aemme-je masúm*) – považuje za náboženské a politické vůdce muslimské obce. Šía 12 imámů považuje

imámy za neomylné, cnostné, prosté hříchů a vyvolené bohem jako nástupce Proroka Muhammada. Šíitská doktrína imámátu se vyvíjela a byla a je interpretována vykladači, tzn. Duchovními znalými islámského práva (*fakíh*). Vyvrcholením této interpretace je vznik koncepce *velájat-e- fakíh*, vyložené ajatolláhem Chomejním. Tato koncepce se stala základem státního zřízení Íránu po vítězství islámské revoluce v roce 1979. (Cvrkal, 2007, str. 116)

Mohammodu Rézovi (předchůdci ajatolláha Chomejního) bývá jeho odpůrci často vyčítáno, že velké příjmy z ropy utrácel hlavně za luxusní životní styl své rodiny a přátel a zbrojní dodávky pro armádu. Je to pravda jenom částečně. Šáh, který studoval ve Švýcarsku a dobře znal poměry v západních zemích, si uvědomoval zaostalost svojí země. Proto apeloval na vládní investice do oblastí jako vnitřní infrastruktura, rozvoj školství a zdravotnictví. Statistiky z tohoto období ukazují, že díky těmto opatřením v Íránu značně stoupl počet lidí s dosaženým středoškolským či vysokoškolským vzděláním, zároveň díky lepšímu zdravotnictví a zajištění dostatečného množství kvalitních potravin stoupl počet obyvatel Íránu z 15 miliónů v roce 1938 na 33,7 miliónu v roce 1976. (Axworthy, 2009 str. 179) Na druhou stranu je potřeba zmínit i fakt, že stále přetrvával obrovský rozdíl mezi městy a vesnicemi, kdy do odlehlých oblastí Íránu se výdobytky modernizace dostávaly s velkým zpožděním, pokud vůbec. Zároveň některé šáhovy modernizační reformy dostatečně nezohledňovaly zažitě sociální či náboženské zvyklosti a jejich mnohdy násilná implementace vyvolávala velký odpor, jak se ukázalo kupříkladu během tzv. Bílé revoluce v roce 1963. ("White revolution", online)

Stále důležitější roli v íránské vnitropolitické situaci v průběhu 50. let začaly sehrávat duchovní autority šíitského islámu, který byl v Íránu dominantním náboženstvím. Zatímco v době státní krize související s pučem proti Mosaddeqovi důležití ajatolláhové jako Kašání či Borúdžerdí podporovali šáha z obav ze sekularity nacionalistů, později tato podpora začala slábnout. Proti programu Bílé revoluce dokonce ajatolláh Borúdžerdí vydal odsuzující fatwu. (Axworthy, 2009, str. 170)

V současném Íránu působí i šíitské sekty, které jsou považovány šíitským duchovenstvem 12 imámů za heretiky. Jednou z těchto sekt je *ismáílíja* (esmáílíje). Mezi stoupenci samotné esmáílíje existuje mnoho sekt, pro něž je společný původ, odvozovaný od syna 6. imáma Džafara Sádika – Ismáíla (Esmáíl). Ismáílovci byli velmi početní v Íránu v průběhu 11. a 13. století. Známa byla především sekta *haššášijún* (assasíni), kterou vedl Hasan Sabbáh na hoře Alamútu nedaleko Kazvínu a

jejíž příslušníci prováděli vraždy významných lidí. V 19. století se objevil ismáillovský vůdce Áká Chán, který odešel do Britské Indie, kde se zasloužil o znovuoživení této sekty. Většina stoupenců této sekty žije dnes mimo Írán.

Jinou šiitskou sektou je *ahl-e hakk* neboli *alí alláhí*. Její stoupenci jsou především mezi Kurdy. Tato sekta považuje imáma Alího za boha a jinak vykazuje znaky súfijských řádů.

Sunnitští muslimové dnes představují 7, 8 % (rok 2008 *pozn aut.*) obyvatelstva Íránu. Národnostně se k nim hlásí většina Kurdů a část Arabů, všichni Balúčové a Turkmeni. Zásadní rozdíl mezi sunnity a šiity je v pojetí doktríny *imámátu*. Přestože v dějinách, zvláště pak v 16. století po nástupu Sáfijovců v Íránu, docházelo k vyvražďování mezi sunnity a šiity v Íránu a osmanské říši, považují šiité v dnešní době sunnity za své spoluvěřící a v podstatě neexistují zásadní rozpory mezi těmito dvěma skupinami. (Cvrkal, 2007, str. 117 - 118)

Základní tezí íránské zahraniční politiky od vítězství islámské revoluce až do smrti ajatolláha Chomejního byl vývoz islámské revoluce, především do arabských zemí. Írán se zaměřil zejména na Irák a Libanon, tedy země, ve kterých šiité představují významnou skupinu obyvatelstva. V praxi se to projevilo podporou šiitské většinové populace v Iráku a šiitských hnutí v Libanonu – zvláště Hizballáhu. Za hlavní nepřátele islámské revoluce byly označeny USA jako Velký satan, Izrael, ale i arabské státy s proamerickou politikou jako Saudská Arábie a Jordánsko. SSSR byl prezentován jako Malý satan, nicméně se bralo v potaz, že jde o protiváhu úhlavního nepřítele USA. Reaganova administrativa označovala v reakci na íránské postoje Írán za podporovatele terorismu. Situace se začala měnit pozvolna po válce v Zálivu v letech 1990 – 91, kdy SSSR a Irák byly citelně oslabeny a USA působily jako hlavní hegemon v oblasti Středního východu. Posun pro íránskou zahraniční politiku znamenal rozpad SSSR a vznik nových států ve Střední Asii a na Kavkaze. Írán se začal zaměřovat na středoasijské republiky, zvláštní pozornost byla věnována jazykově příbuznému Tádžikistánu. K prudkému zhoršení vztahů s USA došlo po nástupu Clintona, jenž Írán označil za jednoho z hlavních nepřátel světového míru a zahájil politiku „dvojího zdržování“. Tato politika byla založena na snaze destabilizovat íránský režim a vyústila v zavedení amerického embarga v květnu 1995, zakazujícího americkým firmám jakékoliv obchodní kontakty s Íránem.

Po nástupu prezidenta Chátámího se stal základem zahraničněpolitické koncepce dialog mezi civilizacemi. Írán se na čas rehabilitoval v očích mezinárodního společenství. Zlepšily se vztahy s arabskými zeměmi, zvláště se Saúdskou Arábií, Ománem, Kuvajtem a Egyptem, došlo k pokroku ve vzájemných vztazích s

Jordánskem, Spojenými arabskými emiráty a Bahrajnem. Prohloubily se tradičně přátelské vztahy se Sýrií. Rozvíjejí se přátelské vztahy s Ruskem, zvláště v hospodářské oblasti (...)

Rychle se rozvíjely vztahy s EU, jež nahradila politiku kritického dialogu pozitivním přístupem a probouráváním mezinárodní izolace. Průlomem ve vztazích byl čin prezidenta Chátámího, který v roce 1998 poskytl interview CNN, v němž se vyjádřil pro dialog mezi islámskou a západní civilizací.

K prudkému zhoršení vztahů s USA došlo po nástupu Bushovy administrativy, zvláště poté, co Bush označil Írán za zemi „osy zla“. Po americké invazi do Iráku došlo k radikalizaci šíitského hnutí v Iráku, které bylo Saddámovým režimem tvrdě potlačováno. Iráčtí šíité přirozeně vzhlížejí k Íránu a v případě demokratických voleb je více než pravěpodobné, že se moc dostane do rukou šíitské většiny, což logicky znamená upevnění íránského vlivu v oblasti.

Dřívější ministr zahraničních věcí Íránské islámské republiky dr. Kamál Charrázi charakterizoval íránskou zahraniční politiku následovně: „Íránská zahraniční politika stojí na třech základech: cti, moudrosti a národních zájmech. Úplná podpora palestinskému lidu a přerušení vztahů s Izraelem je základem, k němuž se musí zavázat všichni členové Organizace islámské konference. Je třeba rozlišovat mezi teroristickými činy a ozbrojeným odporem proti okupantům. Írán je nestranný ve válce USA proti Iráku, ale vzhledem k osmileté válce s Irákem, rodinám mučedníků, zmrzačeným lidem a lidem zasaženým chemickými zbraněmi nemůže být Írán lhostejný. Cílem Íránské islámské republiky je disponování jaderným zařízením pro mírové účely.“ (Cvrkal, 2007, str. 133 - 135)

Íránská mocenská struktura se skládá z prezidenta, ministerské vlády a parlamentu.

Reálnou moc však má v rukou duchovní vůdce – rahbar, jenž je volen Radou expertů a to na doživotí. Duchovní vůdce má pravomoc jmenovat nejvyšší soudce, je velitelem ozbrojených sil a jmenuje Radu dohlížitelů – instituci přirovnatelnou k ústavnímu soudu s rozšířenými pravomocemi. Prezident, který je volen lidem na čtyřleté období stojí v čele vlády, duchovní vůdce má ale právo ho odvolat. Zákonodárnou moc má jednokomorové Islámské poradní shromáždění, čítající 290 členů, volených obyvatelstvem. Shromáždění je nezávislé na výkonné moci, prezident jej nemůže rozpustit. Volební právo mají občané od 15-ti let, kteří volí kromě prezidenta a poslanců ještě 86-ti členou Radu expertů.

Zvláštní ústavní orgán nazvaný Shromáždění znalců (per. Madžles-e chobregán) je institucí, jejímž úkolem je volba nejvyššího vůdce. Jde o sbor seniorních duchovních, kteří jsou zvoleni v přímých volbách na dobu osmi let.

Rada pro určování zájmů režimu (per. Madžmá e tašchís-e maslahat-e nezám) je ústavním orgánem vzniklým v r. 1988 a ústavně zakotveným až v rámci novelizace ústavy v roce 1989. Důvodem vzniku tohoto specifického orgánu se stala skutečnost, že pro fungování moderního státu jsou nezbytné i právní instituty a normy, jež jsou nejen islámu neznámé a jeho postoj k nim tak indiferentní, ale dokonce islámskému právu odporující.³⁴ (Souleimanov, 2007, str. 135 - 136)

Občané tedy mají možnost zvolit si prezidenta, poslance a Radu expertů, ta ale volí duchovního, který může prezidenta odvolat a má v rukou největší moc. Občan má právo na svůj hlas a svoje rozhodnutí, kým ale bude ve výsledku stát řízen, není na něm ani na veřejném mínění, nýbrž na duchovním vůdci. A v tom spočívá ona syntéza prvků demokracie a náboženské autokracie nebo chcete – li teokracie. Ani jeden z těchto systémů nemůže fungovat plně a ze strany občanů vyvěrá tak nutná nejistota, jak bude se státem nakládáno, jelikož na nich je to jen velice zdánlivě, to dokládá situace po prezidentských volbách v červnu 2009.

Íránské povolební nepokoje vyzdvihly paradoxní povahu islámské republiky. Bylo by zjednodušením interpretovat události jako konflikt mezi teokracií a liberálním, demokratickým, „sametovým“ hnutím usilujícím o změnu režimu. Obě strany, protestující i státní moc, se totiž dovolávaly islámu. Írán bývá označován za teokracii, je ale pravý opak jakési středověké diktatury.³⁵

Obě strany – režim i protestující, se dovolávaly islámu a právě v tom nastává zápas o „moderní islám“, islám ve svobodné demokracii 21. století.

5.3 Současná společensko – politická situace

Írán patří dlouhodobě mezi země s nejhoršími známkami v hodnocení Freedom house, americké nevládní organizace, kladoucí si za cíl hájit demokracii, politické svobody a lidská práva všude ve světě. Freedom House každoročně zpracovává mapy, kde barevně označuje míru svobody v té které zemi. Zelená znamená svobodu, žlutá částečnou svobodu a fialová nesvobodné země. V těchto analýzách se pracuje s množstvím indexů od svobody slova, přes svobodu obchodu po lidská práva. Írán má

³⁴Členové shromáždění jsou pověřeni úkolem vyhledat v případě, že se uvolní úřad nejvyššího vůdce, způsobilé osoby a vybrat tu, která se jeví jako nejvhodnější pro výkon této **funkce**.

Rada dohlížitelů (per. Šúrá-je negahbánám), v české terminologii někdy označovaná rovněž jako Rada na ochranu ústavy či Dozorčí rada, je ústavním orgánem, jehož hlavní působností je dohlížet nad souladem legislativních aktů přijímaných Islámským poradním shromážděním s normami islámského práva a ústavou.

³⁵<http://www.amo.cz/publikace/islamska-republika-nebo-klerokracie.html>

dlouhodobě na této mapě fialovou barvu, stejně jako téměř celá severní, severovýchodní a středozápadní Afrika, Blízký a Střední Východ, Kuba, postsovětské republiky východní Evropy a Asie, Rusko, Čína a jihovýchodní kontinentální Asie.³⁶ V roce 2002 by Írán označen americkým prezidentem G.W. Bushem za „součást osy zla“ a dnes (2012) je nadále podezírán prezidentem Obamou z nelegálního vývoje jaderných zbraní.

Bývalý prezident Mohammad Chátamí více podporoval společenské a politické svobody, tím byl oblíbený u mladých, pro které je toto důležitým faktorem (asi polovina populace je mladší 25 let). Ale jeho liberální myšlenky byly v rozporu s jeho rolí nejvyššího vůdce - ajatolláha a zastánci tvrdé linie, kteří se zdráhají pouštět ze zřetele držení se islámských tradic. Volby v červnu 2005 zasadily ránu reformistům, když se Mahmúd Ahmádínežád, ultra – konzervativní starosta Teheránu, stal prezidentem republiky. Ahmádínežádovo kontroverzní znovuzvolení v červnu 2009 a následné násilné potlačení opozičních protestů dále rozšiřovalo rozpor mezi konzervativci a reformisty v politickém zřízení Íránu.³⁷

Mahmúd Ahmádínežád je prvním prezidentem Íránu, jenž není duchovním, ale laikem, svými konzervativními postoji ovšem do poslední doby byl pro duchovní přijatelnou a vyhovující osobností na postu prezidenta. V březnu 2012 byl předvolán před parlament, aby se zodpovídal ze svých činů v hospodářské politice a nedostatečné poslušnosti nejvyššímu duchovnímu vůdci Chámeneí'mu.

Spekuluje se o tom, že Ahmádínežád patří ke skupině šíitských radikálů, kteří čekají příchod skrytého imáma, jenž nastolí vládu spravedlnosti a rovnosti a tím pomine „vláda duchovních“ a tím pádem by byl pro íránskou politicko – duchovní strukturu nepříjemným až problematickým činitelem.

5.4 Další možné směřování íránské společnosti co do změny stávajícího režimu

Není úplně snadné odhadnout, jakým směrem se bude v příštích letech a desetiletích íránská společnost ubírat. Situace je závislá na mnoha aspektech – vnitrostátních, mezinárodních i globálních, dlouhodobých i krátkodobých. Co je ale jisté, je touha po změně a tíhnutí k demokratickému a svobodnému společenskému diskurzu. Mladá íránská populace nechce žít v „pevnosti Írán“, ve společnosti, kde je omezována svoboda politického postoje a svoboda slova, v zemi, kde hrozí za účast na demonstraci vězení, v demokracii, jež je pouze formální a nikoli funkční.

Vnitrostátní aspekty spočívají v přerodu státního systému a jeho institucionální změně

³⁶Informace z mapy Freedom house z roku 2011, online z 24.5. 2011 z http://cs.wikipedia.org/wiki/Soubor:2011_Freedom_House_world_map.svg

³⁷<http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-14541327>, přeloženo z angličtiny autorkou práce

– transparentnosti a případným posunutím pravomocí duchovních a světských vůdců (duchovních a politiků). Mezinárodní a potažmo globální jsou závislé na diplomatických krocích a vystupování íránské zahraniční politiky, na budování smluv, úmluv a kontraktů s ostatními státy a v neposlední řadě na postoji vůči Izraeli a Spojeným státům - „malým“ a „velkým“ satanem (podle teze již zesnulého ajatolláha Chomejního). Dlouhodobé a krátkodobé aspekty spočívají v udržitelnosti či neudržitelnosti „vydobitého“ stavu společnosti a politického režimu. Udržitelnost souvisí s vytrváním a nepolevením z počátečního nadšení.

V dnešním Íránu je více než polovina populace mladší 25 let, je to mladá (studentská) populace, jež netáhne k tradicionalismu a konzervativismu tolik jako generace jejich rodičů. Stejně jako kdekoli jinde na světě mladí lidé touží po svobodě, po možnosti vyjadřovat své názory, po možnosti studovat a cestovat.

Írán ještě stále funguje na odkazu revoluční ústavy staré více než třicet let, jež legitimizuje moc několika institucím, které si lid nevolí přímo: vůdci (ovšem je přímá volba prezidenta), poradním sborům, *kteří mohou blokovat zákony odhlasované v parlamentu. Ty udržují lidovou suverenitu omezenou a zatím úspěšně čelí snahám o změnu.*³⁸ *Dnešní represivní vláda – v čele s M. Ahmadínežádem, mimochodem prvním laickým prezidentem od revoluce – podle všeho svou legitimitu od voleb neočekává.*³⁹ Politika a její (ideální) klíčový význam – služba veřejnosti a spravedlivá správa hmotných i nehmotných společných hodnot státu, politici pro lid a nikoli lid pro politiky, v Íránu ještě nedozrál. Mladá generace dál odmítá snášet autoritářský nátlak zahalený do duchovního hávu. Jakým způsobem se s tímto „lámáním režimu“, srovnatelným třeba jen zdánlivě s naším československým „pádem železné opony“, íránská společnost vypořádá závisí nejen na ní, ale i na mezinárodní podpoře jak ze strany Západu, tak z ruského či východoasijského postoje a vztahu s Izraelem, jenž má obrovský vliv na stabilitu íránské společnosti – politické situace, stabilitu klerikálně - světského režimu a jeho dalšího směřování.

5.5 Analogie vývoje Íránu do roku 1979 s vývojem Turecka

Zdeněk Müller ve své knize *Západ a islamismus* popisuje klady a zápory do jisté míry protichůdných politicko - náboženských uspořádání společností Turecka a Íránu. Tvrdí, že obě země by potřebovaly nějakou „střední cestu“ mezi stávajícími režimy.

Kombinace turecké westernizace a perského nacionalismu nabízí originální řešení

³⁸ <http://www.amo.cz/publikace/islamska-republika-nebo-klerokracie.html>

³⁹ tamtéž

muslimské demokracie a respekt k autonomii duchovní sféry. Bylo by žádoucí, aby šíitský islám našel své skryté síly v osmanském sekularizovaném islámu, a pramatický sekularismus turecký odhalil prorockou dimenzi perského šíismu. Je na čase, aby se Turecko a Írán daly dohromady a společně našly způsob, jak zachránit Araby, děti Išmáila, od sebevraždy, která je nebezpečně láká. (Müller, 2010, str. 61)

Jakým způsobem mohlo na konci 70. let minulého století působit iránské hnutí vedené Rúholláhem Chomejním :

Mezi islámskými hnutími a politickými ambicemi se nakonec z hlediska schopnosti mobilizovat stoupence a realizovat původní projekt jako nejefektivnější projevilo hnutí inspirované charismatickým Chomejním a organizované iránskými duchovními. Ovšem nebylo to hnutí zdaleka jediné. Prakticky ve všech muslimských zemích vyvolala myšlenka islámské obnovy nadšení. V některých zemích vzaly vlády toto nadšení za své, nechaly se jím inspirovat a udělaly z něho nástroj své vlastní politiky. (Müller, 2010, str. 112)

Islámská revoluce v Íránu byla tedy inspirací k utužení vlivu náboženství i pro další země regionu. Turecko šlo po roce 1979 opačným směrem, než Írán.

Těžko bychom hledali tak odlišné systémy, jako byla Turecká republika a Írán po islámské revoluci z roku 1979. Turecko jako stát se snad nejstriktnějším pojetím pojmu sekularismus na jedné straně a teokratická islámská republika Írán na straně druhé. Ještě v průběhu 90. let vedla přílišná orientace na Blízký východ k pádě vlády islamistického premiéra Erbakana na nátlak armády (samotná událost je označována jako sametový převrat). Ještě než Erbakan odstoupil, podařilo se jeho vládě dojednat dohodu o dodávkách iránského plynu do Turecka.⁴⁰

Abychom mohli najít nějaké společné body ve vývoji obou zemí, přesuňme se před mezník iránské revoluce.

V této tabulce chci postihnout důležité události v zemích přibližně od počátku 20. století do roku 1979:

<u>Turecká republika</u>	<u>Íránská islámská republika</u>
<ul style="list-style-type: none"> •celý proces rozpadu Osmanské říše byl dovršen po prohře v I. světové válce •od roku 1923 probíhaly radikální společenské přeměny pod vedením Mustafa Kemala Atatürka, ty vedly až k sekulární republice, již Turecko zůstalo až dodnes •náboženství bylo nahrazeno nacionalismem podle evropského vzoru, Turecko se tak 	<ul style="list-style-type: none"> •perská revoluce, probíhající v letech 1905 – 1911 neprolomila kolonialismus VB a Ruska, ale zajistila parlamentarismus v zemi •v roce 1921 povstal proti šáhu Ahmadovi z rodu Kurajšovců kozácký důstojník, plukovník Rezá Chán, soustředil veškerou moc do svých rukou a roku 1925 se dal zvolit novým šáhem pod jménem Rezá Šáh Pahlaví, za jeho vlády

⁴⁰<http://respekt.ihned.cz/fokus/c1-36597920-vyvoj-turecko-iranskych-vztahu-sance-pro-evropu>

<p>přiblížilo tehdejšímu poměru v Evropě</p> <ul style="list-style-type: none"> • armáda v druhé polovině 20. století intenzivně dohlížela na politickou scénu a také zakročila ve chvíli, kdy získala pocit, že dochází k omezování kemalistického pohledu na Turecko • prvním takovýmto krokem byl vojenský převrat roku 1961, kdy aktivně vystoupila proti DS⁴¹, která začala využívat náboženství pro podporu své politiky - tento krok, sice postrádal legitimitu, neboť armádní velitelé nejsou volenými činiteli, nicméně byl v souladu s kemalistickou tradicí a zabránil tak islamizaci turecké politické scény.⁴² 	<p>nastala modernizace Íránu podle evropského vzoru</p> <ul style="list-style-type: none"> • podobně jako v Turecku, byl pohled na meziválečnou německou politiku značně odlišný než v evropských zemích., důraz na národní a teritoriální identitu byl pro Turecko i Írán minimálně inspirací v jejich vlastním vývoji uspořádání země • Muhammad Rezá Pahlaví se po válce uvolil k jistému uvolnění politických poměrů a v Íránu se tak na legální bázi začaly formovat politické strany • roku 1951 se stal předsedou ministerstva Muhammad Mosaddek, vůdce Národní fronty, za jehož vlády byl znárodněn íránský ropný průmysl, jenž byl do té doby od začátku století kontrolován Brity, tímto opatřením došlo ke krizi v mezinárodních vztazích s Británií a došlo tak k takzvané íránské krizi⁴³, ta vyústila až ke státnímu převratu • šáh Muhammad Rezá Pahlaví diktátorským způsobem pomocí tajné policie SAVAK, zároveň se zahraničněpoliticky orientoval na spojení se Spojenými státy Americkými. • svým autokratickým způsobem vlády a přílišným prosazováním západní kultury a hodnot postavil proti sobě téměř celou společnost - tou dobou byl již nějakou dobu v pařížském exilu Rúholláh Chomejní, vůdce íránské islámské revoluce, která roku 1979 Íránský prozápadní vývoj naprosto otočila zpět k tradici a izolaci od západního vlivu
--	--

Zvýrazněné události jsou ty, jež byly pro Turecko i Írán do jisté míry velmi podobné – v Turecku od roku 1923 pod vládou Mustafy Kemala Atatürka a v Íránu od roku 1925 pod vládou Réza Šáha Pahlavího probíhal proces modernizace. Inspirace k utvrzení teritoriální a nacionální identity v meziválečném Německu byla příznačná pro obě země. Obě země prodělaly převrat (Írán v roce 1951, Turecko v roce 1961), který měl utužit cestu modernizace a prozápadní orientace. Turecko se v tomto duchu za silné role armády vyvíjelo dál. V Íránu si však svým přílišným autokratismem a prozápadním stylem změn Muhammad Rezá Pahlaví proti sobě postavil nejen opozici, ale i většinu společnosti, osobnost Rúholláha Chomejního v podstatě rozhodla v této napjaté situaci ve prospěch státního převratu.

⁴¹ Demokratická strana

⁴² http://www.valka.cz/clanek_14311.html

⁴³ Krize způsobená íránským znárodněním do té doby íránské ropné společnosti, tímto krokem Írán v podstatě přetřhnul anglo – íránské pouto a úmluvu

6. TURECKÁ REPUBLIKA

Turecko má velmi zajímavé postavení jak geografické (je mezníkem Evropy a Asie), tak z něho vycházející geopolitické (je mezníkem západní a východní civilizace či křesťanství a islámu). Otázka Turecka jakožto součásti Evropské unie je stále diskutována, ale vzhledem k nynější složité situaci na politické scéně a možnému tureckému příklonu k islamistické formě vlády není již tolik jasné, zda bude postoj některých příznivců Turecka v Evropě udržen. Turecká společnost se nejvíce mění v posledních třiceti letech. Demokratizovala se na legislativní i deklarované úrovni, ale i na každodenní – v Turecku se začala vzrůstat občanská společnost. Jedním z nejdůležitějších faktorů zdejšího společenského vyvíjení bylo islámské náboženství. Na první pohled se může zdát, že dnešní situace nahrává obratu k tradicionalismu a návratu islámu na přední místo v hodnotovém žebříčku turecké společnosti. Nedá se však říci, že by tomu tak bylo, současná podoba zdejšího islámu jako společenské a politické síly nepřipomíná minulost, odráží jen novodobé sociální a ekonomické aktuální změny, se kterými se v Turecku potýkají. Navíc v současnosti stačí milně zmedializovaný mezinárodní krok (vyjádření podpory Íránu, kritika Izraele) a pokroucené veřejné mínění je na světě.

Ze sledovaných západoasijských zemí pouze v Turecku a Izraeli netvoří základ populace Arabové. Kromě Arabů a již zmíněných Berberů jsou tedy nejvýznamnějšími etnickými skupinami na Blízkém východě **dále Židé, Turci a Kurdové**. V Turecku tvoří významnou menšinu (*asi 20 %*) Kurdové, kteří dále žijí (*ze sledovaných zemí*) převážně na území Iráku (*zde tvoří asi 15 % obyvatelstva*) a v Sýrii. Vedle dalších národností (*Arméni, Turkmeni, Gruzíni, Čerkesové atd.*) jsou hlavně díky pracovní imigraci do států Perského zálivu těžících ropu významnými minoritami Peršané a přistěhovalci z Indického poloostrova (*Indové, Pákistánci, Bangladéšané*).⁴⁴

Zatímco Atatürkovo Turecko se pokusilo o průmyslovou modernizaci s plnou kulturní westernizací, arabské a africké země se modernizovaly a westernizovaly pokřiveně. Například náboženství bylo tlumeno, aniž se rozvíjela věda, a z kapitalismu se rozšířila ziskuchtivost, nikoli však kázeň. (Mazrui, 1990)

Islámská hnutí tu ovšem ze svého zorného úhlu úporně hájí domácí kulturní autenticitu a její etické normy proti vtíravému globalizačnímu vlivu západní, zvláště americké konzumní kultury a životního stylu. Jestliže chomejníjovské promluvy označují Ameriku za satana, pak je to satan islámského pojetí, tj. Především našeptavač a pokušitel. Západní technické vymoženosti jsou ovšem žádoucí: íránská

44 Online z 7. 8. 2012 na http://www.demografie.info/?cz_popvyvoj_svet_bv=

revoluce, šířící Chomejního projevy na kazetách, se po technické stránce stala revolucí elektronického věku. Spor civilizací se nedotýká vztahu k využívání techniky.⁴⁵

Kritiku Západu, která se ozývá v muslimském světě, nelze zřejmě jednoduše svádět jen na kulturní rozdíly, vysvětlovat předmoderním opožděním, nebo shovívavě rozkládat do strakatých vzorců kulturního relativismu. Její velkou část je třeba brát vážně. Islámská hnutí ukazují rozhořčeně na alkoholismus, rozšíření drog, prostituci, pornografii, AIDS a sexuální permisivitu, na rozpad rodiny a ztrátu úcty je stáří, na pokleslou konzumní kulturu a obecně na ignoraci nebo přímo popírání etických a devalvací intelektuálních hodnot v sobecké, individualistické honbě za výhodami a ziskem. Podávaný obraz je jistě příliš černý a jednostranný. Je však překreslován a zachycuje i vlastní problémy muslimských společností, postižených za účasti Západu bolestným změněním kontinuity s diskontinuitou. Vypjaté krajnosti zraňují a deprimují na všech stranách. (Kropáček 1996, str. 246 - 247)

6.1 Stručný historický vývoj

První osidlování dnešního tureckého území započalo kolem roku 1071, v následujících desetiletích a staletích bylo území postupně osidlováno tureckými dynastiemi, které zde založily několik menších států. Prvního významějšího postavení dosáhl rúmský sultanát v čele s dynastií Seldžuků. Po úpadku tohoto držení moci nad územím roku 1299 vznikl v severozápadní Anatolii stát Osmanů – Osmanská říše, která se v 16. století přeměnila na světovou velmoc, kterou zůstala až do let mezi roky 1683 – 1699, kdy si území podmanila Habsburská říše. Postupem času Osmanská říše pomalu ztrácela části území a celý proces rozpadu byl dovršen po prohře v první světové válce a od roku 1923 probíhaly radikální společenské přeměny pod vedením Mustafy Kemala Atatürka. Tyto přeměny dovedly Turecko až k sekulární republice, již je dodnes. Od osmanské říše prošlo Turecko až k sekularizovanému modernímu státu. Dlouhodobě se v Turecku udržoval systém vlády jedné strany, ten byl opuštěn po roce 1945, kdy započaly změny vedoucí k demokratizaci země a od osmdesátých let k liberalizaci hospodářství. (Honzák, 1997, str. 674)

Po první světové válce byla ustanovena Kemalem Atatürkem zásadní změna a to nahrazení náboženství (země byla sekularizována) nacionalismem. Inspiraci k tomuto nacionalistickému obratu bral Atatürk z evropského vzoru, pro tureckou společnost to byla v té době radikální změna, navíc ne příliš příjemná vzhledem k prostředkům, které Kemal Atatürk, vojenský autoritářský vůdce, pro svůj plán změny používal.

⁴⁵ <http://habibatun.xf.cz/fundamentalismus99.html>

Politické moci se chopila armáda, jež se stala za Atatürka autoritativní složkou v zemi. (Kreiser, Neumann, 2010, str. 15 - 17) O tom, jaká je turecká politická a obecně společenská situace a pozice v dnešní době, bude více pojednáno v následujících podkapitolách.

6.2 Politické uspořádání Turecka, funkce a postavení náboženství a jeho představitelů

Turecko má dvoukomorový parlamentní systém, parlament a vláda jsou kontrolovány dvěma institucemi a to ústavním soudem a armádou. Ústavní soud má neobvykle vysoké mocenské postavení, má pravomoc rušit politické strany. Armáda je v současné době (2012) spolu se stranou AKP nejsilnější mocenskou složkou v zemi⁴⁶. Náboženství v Turecku je odděleno od veřejného života, islám je zde většinově sunnitský (na rozdíl od íránského šíitského), vyskytuje se zde velmi malá část šíitských muslimů a žijí zde i pravoslavní křesťané. Náboženské dodržování tradic není striktně nařizováno, jde o individuální přesvědčení a ortopraxi. Turečtí muslimové ve většině dodržují modlitbu pětkrát denně, nepijí alkohol, nejedí vepřové maso a oblíkají se po islámském způsobu.

Armáda v druhé polovině 20. století intenzivně dohlížela na politickou scénu a také zakročila ve chvíli, kdy získala pocit, že dochází k omezování kemalistického pohledu na Turecko. Prvním takovýmto zákrokem byl vojenský převrat roku 1961, kdy aktivně vystoupila proti DS⁴⁷, která začala využívat náboženství pro podporu své politiky. Tento zákrok, sice postrádal legitimitu, neboť armádní velitelé nejsou volenými činiteli, nicméně byl v souladu s kemalistickou tradicí a zabránil tak islamizaci turecké politické scény.⁴⁸

Z pohledu Evropské unie byla armáda nedemokratickým prvkem s příliš velkou mocí nad politickou scénou. Pokrok Turecka na cestě k demokracii a tržnímu hospodářství

46 Jedna z příčin silného postavení armády v Turecku má své historické kořeny již v Osmanské říši, kde byla armáda velmi důležitou složkou tehdejší společnosti. Tento historický faktor dopomohl armádě k udržení silného postavení v moderním Turecku. Tou druhou a neméně důležitou příčinou byla role, jakou armáda sehrála při vzniku Turecka. Pod velením Mustafy Kemala to byla armáda, kdo zajistil vznik nového státu. Za jeho vlády získala armáda téměř úplnou suverenitu na státním aparátu. V Turecku v této době, a ani pozdější, nedošlo k začlenění armády pod civilní kontrolu. Tuto téměř úplnou suverenitu si armáda udržela po celé 20. století. Hlavním důvodem, proč se armáda stala garantem sekularizovaného státu, byl vznik silné kemalistické tradice uvnitř armády samotné. Kemalismus, jak již bylo uvedeno, považuje náboženství za něco, co je neslučitelné s modernizací státu a svobodným rozvojem. Armáda si v důsledku intenzivních styků se západním světem a častým vysíláním vysokých důstojníků do západních zemí, kde tito velitelé získávali moderního vzdělání, zůstala po celé 20. století věrna své kemalistické tradici. Tento silný kemalistický vliv pak také určoval chování armády v situacích, kdy politická scéna Turecka byla ovlivňována náboženstvím.

http://www.valka.cz/clanek_14311.html

47 Demokratická strana

48 http://www.valka.cz/clanek_14311.html

byl zastaven v desetiletí po smrti prezidenta Atatürka v roce 1938. Armáda viděla samu sebe jako garanta ústavy. Obavy z možného konfliktu mezi sekulárním zřízením, opírajícím se o vojsko a tradiční společnosti, hluboce zakořeněnou v islámu, zažehnalo „lavinové“ vítězství islamisticky založené Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP)⁴⁹ ve volbách v roce 2002.

Turecko se stalo v roce 1999 kandidátskou zemí EU, a v souladu s požadavky EU, pokračovalo v představování reforem lidských práv a ekonomických reforem. Byl zrušen trest smrti, vnikla přísnější opatření proti mučení a byl přepracován trestní zákoník. Reformy byly zavedeny v oblasti ženských práv a kurdské kultury, jazyka, vzdělávání a vysílání. Aktivisté za práva žen tvrdí, že reformy nejsou ještě dostatečně daleko a obvinili vládu z nedostatku odhodlání k rovnosti a vládnímu jednání jen pod tlakem EU. Turecko je domovem výrazné kurdské menšiny, která podle některých odhadů tvoří až pětinu populace. Kurdové si už dlouho stěžují, že turecká vláda se snaží zničit jejich identitu a že trpí ekonomickým znevýhodněním a porušováním lidských práv. Pracující Kurdistánu (PKK), nejznámější a nejradikálnější hnutí kurdů, zahájilo partyzánskou kampaň v roce 1984 pro zachování kurdské „etnické vlasti“ na jihovýchodě země. Tisíce lidí zemřelo a přibýlo sto tisíc uprchlíků kvůli následujícím konfliktu s PKK, kterou Turecko, USA a Evropská unie považují za teroristickou organizaci.

Částečně ve snaze zlepšit své šance na členství v EU, začala vláda v roce 2003 mírnit omezení používání formulářů v kurdském jazyce. V rámci nové iniciativy "Kurdští" vzniklé v roce 2009, se zavázala k rozšíření jazykových a kulturních práv a snížení vojenské přítomnosti v převážně kurdském jihovýchodě země.⁵⁰

6.3 Současná společensko – politická situace

Současný stav turecké společensko – politické situace by se dal dle mého stanoviska shrnout v pojem „rozcestí“. Turecko dnes stojí před rozhodnutím, jakou cestou se vydá – zda – li se obrátí k Evropě/Západu nebo k Blízkému východu / návratu zpět k islámským kořenům.

Období v letech 2007 – 2010 bylo pro Turecko úspěšné v zahraničně – politické oblasti, ale přineslo i problémy související se vztahy se sousedními státy.

Přístupový proces s EU stagnoval, vztahy s Izraelem dosáhly bodu mrazu po loňských událostech (2010- pozn. aut.), zatímco vztahy s Íránem a Sýrií se slibně rozvíjely. Turecká kritika Izraele zvýšila kredit Ankary u populace arabských zemí (méně již u

⁴⁹ Strany, jež měla v podstatě uchovávat konzervativismus v islámské tradici pro sekularizovanou zemi

⁵⁰ http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/country_profiles/1022222.stm

některých lídrů) a rovněž na domácí scéně, která tradičně silně podporuje Palestince. (Thim, 2011, str. 5)

Klíčový moment je pro Turecko vztah s Izraelem, s Íránem a se Sýrií. Od tohoto uspořádání se odvíjí vztah k Evropě a EU a dvoustranný vztah Evropy k Turecku. Pokud bude tento vývoj pokračovat tureckou náklonností k syrským a íránským islamistickým tendencím, cesta této země „na pomezí“ povede k východu a postupem času i k rozporu se Západem, ke kterému se od svého vzniku Turecko přihlášelo.

Současný premiér Recep Tayyip Erdogan získal pro Turecko nové trhy v Africe a Asii a učinil tak z něj významného regionálního hráče, má dokonce ambice vytvořit ze své země globální velmoc. Erdogan také zcela změnil vnitropolitickou strukturu Turecka. Jeho AKP (Strana spravedlnosti a rozvoje), jež vzešla z původně zakázaných islamistických struktur, postupně zcela odstavila od moci starou sekulární vládní elitu, která byla pozápádnělá a rekrutovala se z velkých měst.

Erdogan, který jako správný muslim nepije a nekouří, se totiž netají obdivem k prezidentskému systému vlády francouzského nebo amerického typu. Premiérem může být maximálně třikrát za sebou, ale v roce 2014 by mohl kandidovat na prezidenta, a pokud by se jím stal, mohl by usilovat v roce 2019 o znovuzvolení.

Opoziční strany proto bijí na poplach a tvrdí, že Erdogan se prostřednictvím změny ústavy a cestou „putinizace“ turecké politiky chce udržet u moci až do roku 2024.

Premiér, který skutečně proti odpůrcům postupuje mnohdy velmi tvrdě, však nyní bude chtít především udržet stabilitu země podle svého předvolebního sloganu „Dokud pokračuje stabilita, dotud Turecko sílí“.⁵¹

Lze říci, že dnešní Turecko řeší jak vnitrostátní problémy (vztah občanů, armády, vlády, osoby premiéra, postavení náboženství, konzervativismu a modernismu), tak mezinárodní vztahy a svou pozici ve světě. K tomu patří nestabilita politického směřování posílená dlouhodobým váháním Evropské unie o přijetí či nepřijetí Turecké republiky do EU.

6.4 Další možné směřování turecké společnosti co do změny stávajícího režimu

Situace „na rozcestí“ je sama o sobě nevyzpytatelným východiskem turecké politiky, společnosti a obecně turecké budoucnosti. Další možné směřování bude tedy směrem k Blízkému východu (pokračování v budování náklonnosti se Sýrií a Íránem) a minimálně k islamizaci politické scény nebo k Evropě a dalšího postupu v procesu přijetí do Evropské unie. Podporu k předložení návrhů pro vstup mělo Turecko od

⁵¹ <http://aktualne.centrum.cz/zahranici/asie-a-pacifik/clanek.phtml?id=703831>

Velké Británie, Švédsko a Itálie naopak Řecko a Kypr by ho nepodpořily.⁵²(Thim, 2011. str. 4)

Turecký budoucí vývoj je stejně jako Írán závislý na vnitrostátních, mezinárodních i globálních aspektech, je závislý také na postoji k arabskému jaru. Postoj zaujalo Turecko formou od respektování demonstrantů přes výzvy k přijetí reform až po vyzvání některých vládnoucích představitelů k rezignaci (Mubaraka a Kaddáfího). Turecko se nakonec připojilo k námořní bloádě⁵³ na pomoc Libyi.⁵⁴ (Thim, 2011, str. 4)

Tato země, jež by měla být mostem mezi evropskou a asijskou civilizací, mezi Západem a Východem má ve svém regionu v současnosti velmi dobrou hospodářskou a geopolitickou pozici. Tu ale ostatně měla už od svého vzniku ve 20. letech 20. století a příčiny tohoto postavení tkvěly v silné armádě a příznivých nebo neutrálních mezinárodních vztazích jak s evropskými státy (imigranti za prací a obchodní spolupráce), tak se státy Blízkého východu. Dlouhodobý problém je v neurovnaných poměrech s kurdskou menšinou na jihovýchodě země a s Kyprem.

Souhrnem je tedy další budoucí směřování Turecké republiky závislé na těchto faktorech: na příklonu k „Západu“ či k „Východu“ a tím setrvání u sekularizované modernizované společnosti či naopak obratu k tradicionalismu a islamizaci politiky a celé společnosti, na vztazích se sousedními zeměmi (zvláště se Sýrií, Íránem a Izraelem), na politické stabilitě a transparentnosti politických kroků premiéra Erdogana a na vlivu islamistických stran na politickou scénu, v neposlední řadě na vztahu Evropy k Turecku a jejímu postoji ke snahám začlenit se do evropského společenství.

⁵²Zajímavé bude sledovat vývoj poslední iniciativy Turecka směrem k EU. Ankara se chystá předložit EU sedm návrhů na zapojení Turecka do politických procesů, včetně zvaní na summity EU o mezinárodních událostech, jež se týkají Turecka. Podle očekávání se Řecko a Kypr k této možnosti staví negativně, zatímco Velká Británie, Švédsko a Itálie by turecké návrhy podpořily.

⁵³ Tato námořní blokáda měla zajistit zabezpečení zbrojního embarga – zákazu vývozu zbraní pro Libyi

⁵⁴Postoj turecké diplomacie (k vývoji arabského jara – *pozn. aut. práce*) se postupně vyvíjel od obecné výzvy k respektování požadavků demonstrujících přes výzvy k přijetí reform až po výzvy k odstoupení některých vládnoucích představitelů (konkrétně Mubaraka a Kaddáfího). Doposud nejproblematictější otázkou představovala situace v Libyi, a to zejména kvůli použití síly ze strany mezinárodního společenství. Turecký premiér nejprve odmítal sankce, poté použití síly, nicméně to posléze nebránilo Turecku v zapojení se do námořní bloády.

7. JE NÁBOŽENSTVÍ ISLÁMU SLUČITELNÉ S DEMOKRATICKÝM TYPEM SPOLEČNOSTI?

Je možná demokracie v islámské společnosti? Je reálné, aby se ze současných společností zemí islámské kultury staly „občanské společnosti“? Pokud bychom měli vycházet z pohledu „evropského“ nebo „západně – demokratického“, je jasné, že bychom byli značně skeptičtí, jelikož „nás“ (středoevropský postsovětský) smysl chápání a následná aplikace výše zmíněné demokracie a občanské společnosti jsou rozdílné. Demokratická společnost v USA se liší od francouzské demokratické společnosti a ta zas od české či maďarské. Demokracie může tedy znamenat univerzální pojem, ale vždy nakonec záleží na jednotlivých společnostech, jak s „nástrojem“ demokracie dokáží naložit.

Demokracie neboli lidovláda předpokládá důraz na vládu člověka a „svrchovanost lidu“ v protikladu s vládou jednoho vládce, v případě islámských zemí s vládou „ve jménu božím“. Kdybych tedy měla shrnout zásadní rozdíl mezi „západem“ a „islámskou společností“, je možné zjednodušeně západní společnost označit jako antropocentrickou a islámskou jako teocentrickou.

Pro všechny země, které si v současné době procházejí revolucemi, povstáními a ozbrojenými konflikty v rámci arabského jara, znamená „vyhrát svůj zápas o svobodu“ i jistý ideologický odklon od „absolutního“ teocentrismu a příklon k většímu důrazu na člověka jakožto bytost politickou a politicky participativní. Jistěže mezi těmito zeměmi jsou takové, které jsou oficiálně a formálně demokraciemi, ale ve skutečnosti podmínky demokracie neplní.

V politickém životě muslimského světa nalézáme rovněž širokou škálu postojů od teoretického a praktického odmítání náboženského faktoru v politice, přes různé způsoby jeho využívání, až k programům a některým realizacím koncepcí islámského řádu či státu.⁵⁵

Fenomén zpolitizování náboženství není u žádného velkého světového náboženství tolik citelný jako u islámu. Když se řekne 'politický islám', je třeba mít na zřeteli, že to je velmi složitý pojem, že není snadné ho jednoduše zaškatulkovat k nějaké míře politické aktivity nebo k určitému politickému postoji na škále liberál – radikál.

Přední světoví specialisté na arabskou politiku tvrdí, že jedním z problémů je, že v islámu chybí hierarchie. Islám nemá žádného papeže ani biskupa, který by vydával dekrety a interpretoval Písmo. Důsledek je pak prostý: každý může kritizovat stát, že málo islámský. Velkou roli také hraje, že se islám dále nevyvíjí a proto se nedá

⁵⁵ B. Lewis Tato dvě protikladná pokušení rozlišuje za pravé a levé pokušení; viz *Liberální společnost* [1994], s. 185

přizpůsobit dnešní době. Není možné se přizpůsobit dnešnímu světu a současně zůstat v historii. Arabská politika se zastavila v čase. Zakaria zde cituje teoretika a specialistu na arabskou politiku Elie Kedourieho: „Myšlenka reprezentace, voleb, všeobecného volebního práva, politických institucí regulovaných zákony, které by ustanovilo parlamentní shromáždění, a zároveň myšlenka, že na dodržování těchto zákonů dohlíží nezávislé soudnictví, představa světského státu, to všechno je muslimské politické tradici hluboce cizí.“

(Sešina, 2007, str. 30)

Toho, že demokracie má své stinné stránky a nefunguje „sama o sobě“, bez zodpovědnosti lidu, se domnívá americký žurnalista Fareed Zakaria:

Zakaria mezi hlavní problémy a rizika demokracie řadí úpadek občanské angažovanosti, úpadek afektivní důvěry a nedůvěry v politické instituce a v samotné politiky. Tyto problémy představují rizika pro demokracii v tom smyslu, že mohou vést k nastolení nedemokratického režimu zvoleného právě v svobodných volbách, který by vedl k potlačování základních práv a svobod občanů. Jen díky demokracii jsou lidé svobodní a právě díky svobodě „demokracie“ vznikla. Dobrá demokracie však může fungovat jen za předpokladu důvěry občanů k politickým institucím, občanů mezi sebou, ale také politiků k občanům. (Sešina, 2007, str.39)

Fareed Zakaria ve svém díle *Budoucnost svobody* též obhajuje islám jako takový před jeho sociální realitou a zdůrazňuje neoddělení islámského náboženství od státu jakožto problém odlišnosti Západu a islámských zemí:

Přestože dnešním problémem je arabský svět, a nikoli sám islám, lze hledat řešení také prostřednictvím islámu. Mnozí na Západě, dokonce i někteří muslimové dokazují, že islámu chybí zřetelné oddělení církve od státu, jeho vlastní reformace, která by mu mohla posloužit podobně jako kdysi Západu. Autor se snaží naznačit, že klíčem k řešení není náboženská, nýbrž politická a hospodářská reforma. Náboženství je dne na Západě zdrojem duchovní inspirace a ne šablonou ke každodennímu životu.

(Sešina, 2007, str. 32)

7.1 Teocentrismus v islámské společnosti a antropocentrismus v západní společnosti

Islámská společnost je ze své podstaty teocentrickou společností, Bůh a jeho vůle jsou nejvyšší autoritou a nejvyšším řádem. Islámské země ovšem nejsou teokraciemi ve smyslu středověkých absolutistických teokracií a to z důvodu toho, že jednotlivé islámské státy v sobě dnes již nezahrnují společnosti středověkého typu. Ačkoli se politický a náboženský režim v Íránu a v některých dalších zemích

arabského jara zdá být středověkým, obsahuje v sobě jisté moderní prvky bez nichž by nemohl před svým lidem obstát.

Oněmi moderními prvky jsou například volby, otevřený trh, média a mediální komunikace, sociální sítě, informovanostma další.

Hlavním rozdílem mezi teocentrickou a antropocentrickou společností je kromě autority i v moci a právu.

Íránský případ je zvláštní v tom, že politické autority jsou do jisté míry zbaveny odpovědnosti za své činy (jejich moc je jim dána bohem a oni jsou jeho služebníci – správci státu) a velmi snadným ospravedlňováním jejich mnohdy nežádoucích kroků. Ve jménu Boha vše nabyde jiného významu, nýbrž se předpokládá, že jeho vůle je správná.

Co se týče Turecka, je zodpovědnost a moc „zesvětštěna“ a snesena na zem, na nedokonalé lidi (v tomto případě v minulosti a z velké míry i dnes na armádní složky), jimž občané dávají svou důvěru. V Íránu občané také volí v řádných volbách, mají právo zvolit svého zástupce – kandidáta, ale ten se hierarchicky nachází vždy až pod vládou duchovenstva. Turecko má být chráněno armádou před znáboženštěním a postavením islámu na první místo a v Íránu jde o přesný opak – o to, aby vláda duchovenstva nebyla nikterak devalvována a delegimitizována.

7.2 Teokracie versus sekulární stát

Tato podkapitola úzce souvisí a křeje se s předchozí, proto zde vsadím pouze definice obou politických systémů s malými komentáři.

TEOKRACIE – forma vlády vzniklá spojením náboženství a politiky *ideologie a moci*. V teokracii je náboženský a politický řád totožný. Vládce je buď pokládán za vtělení božstva nebo za jeho zástupce, je božského původu nebo je považován za vyvolence božské moci. Např. Tibetický dalajlama je považován za převtělenec, tedy znovuzrození božstva. Teokracie může vzniknout tehdy, převzou – li představitelé duchovenstva politickou moc a vykonávají ji ve jménu jediného pravého *náboženství* (případ íránské revoluce z r. 1979 a režimu ajatolláha Chomejního a jeho nástupců). (Jandourek, 2001, str. 253)

Jakým způsobem a na jaké bázi funguje íránská teokracie šíitského islámu lze ilustrovat na této citaci:

Šíitský islám a jeho tradice odporu, oběti a spravedlnosti jsou podle sociologa Šariátího daleko účinnější a navíc domácí levicovou ideologií než komunismus.(...) Náboženství chápané jako ideologie mění svou podstatu a redukuje se na politický

názor. Heslo islamismu: „Islám je řešení“ totiž převrací pořadí hodnot. Realizace ideálů spravedlnosti politicky nakonec definuje náboženství jako nástroj politických cílů, a ne naopak.⁵⁶

Zpolitizování islámu transformuje náboženství do podoby ideologie, vytáhnutím si z náboženské rétoriky příhodné slovní obraty a fráze způsobí syntézu těchto dvou společenských institucí a vznikne tím de facto umělá legitimizace politických a klerikálních veřejných ustanovení a kroků – ve jménu Boha se i nepopulární politické kroky můžou zdát těmi správnými, světské je „posvěcené“.

SEKULÁRNÍ STÁT – stát, který prošel procesem sekularizace (proces postupné ztráty významu náb. přesvědčení, praktik a *institucí* v moderní společnosti. Indikátory sekularizace jsou klesající účast na *bohoslužbách*, nejednoznačná ochota přijímat ortodoxní náboženské přesvědčení, nevěle podporovat organizované *náboženství* finančně nebo členstvím v organizacích a ztráta respektu k náb. autoritám. Zřetelně upadá význam náb. aktivit ve veřejném životě.) (Jandourek, 2001, str. 213)

V sekulárním státě jde o zmizení náboženství z veřejné sféry, náboženství nemizí, pouze se omezuje na skupiny nebo se individualizuje. V České republice toto tvrzení platí, ale například v Polsku nebo Portugalsku je religiozita znatelná i na veřejnosti.

⁵⁶<http://www.amo.cz/publikace/islamska-republika-nebo-klerokracie.html>

8. ARABSKÉ JARO A TOUHA ISLÁMSKÉ SPOLEČNOSTI PO ZMĚNĚ POLITICKÉHO A SPOLEČENSKÉHO SYSTÉMU

Jestli lze arabské jaro přirovnat k událostem Velké francouzské revoluce v 19. století a nastolení „moderní doby“ či jestli se více blíží revolucím v 80. letech 20. století v zemích střední a východní Evropy a následnému „pádu železné opony“, je otázka, na kterou lze odpovědět, že obě dvě dějinné události jsou v tomto současném dění obsaženy. Co se týče té dříve uskutečněné, dala by se zde hledat souvislost s „touhou o zesvětštění (sekularizaci) moci“ a oddělení politické a náboženské sféry; jistá podobnost s událostmi 80. let minulého století tkví v touze po fungující nezkorumpované svobodné (občanské a demokratické) společnosti.

Islámské náboženství je staré zhruba 1400 let a ačkoliv je praktikováno ve světě, který je považován za „svět moderního věku“, prožívá nyní podle mnoha autorů (Mahathir B. Mohamad, 2005; Benjamin Kuras, 2012; Muzaffar K. Awan, 2005; Israr Ahmad, 2008; Huntington, 2001; Kepel, 1994) svoji „renesanci“ a „teokratizaci shora“. Následkem pnutí mezi „teokratizací shora“ a snahou o „sekularizaci zdola“ jsou vzbouření a lidové protesty. Svojí formou tyto protesty evokují evropské „boje o svobodu proti sovětské nadvládě“ a tomuto příoměru odpovídá nasazení lidí za propuštění politických vězňů, za možnost vyjadřovat nahlas svůj názor, za možnost publikovat knihy a články bez státní cenzury, za možnost vycestovat ze země, aniž by se lidé museli bát, že se již nebudou moct vrátit zpět.

Od poloviny 70. let do popředí vystupují reislamizační hnutí, jež patří k nové etapě islámu. Reislamizace vychází hlavně „zdola“ a spočívá v kontrole společnosti sítí mešit a pietistických sdružení. Islamizace „shora“ vychází z přesvědčení, že nastal čas převzít moc. Toto přesvědčení legitimizuje násilí i strategické manévrování v politických hrách. Slabý stát není schopen čelit sociálním problémům, který vyvolala migrace z venkova do měst. Vyvinuly se paralelní sítě solidarity – etnické, rodové, krajové, ale především náboženské. Mešity, se svými charitativními i výukovými sdruženími, vytvářejí sociální struktury společenství. Slouží těm sociálním vrstvám, které stojí strnou výdobytků modernosti a blahobytu. Novými aktivisty jsou studenti laických moderních fakult se sklonem k aplikované vědě, kteří čtou a hlavně interpretují svaté texty bez ohledu na výklady *ulamá* (Kepel, 1996)

Islám z pohledu člena „západní“ společnosti nepředstavuje, jak je mediálně (někdy nevhodně) utvrzováno, jen náboženství, ale je také velice pevně spojen s představou společenského uspořádání a praktickou podobou veřejné a politické aktivity. Tento fenomén, ačkoli ne v takové formě a míře, je v současnosti znatelný i u dalších dvou světových náboženství, u Židovství a křesťanství (křesťanská pravoslavná církev v

Rusku a její vztah s politickými špičkami, ortodoxní národní náboženská strana a ultraortodoxní strana Šás⁵⁷ mají značný vliv na výběr osob do Vrchního rabinátu – důležité náboženské instituce v Izraeli).

(...) Je proto logické a téměř nevyhnutelné, že moderní představa občanství, jež je založeno na individuální autonomii, rovnosti před zákonem a na svobodě, a islámský náboženský rámec vycházející z heteronomie, nerovnosti pohlaví před zákonem a požadující podřízenost, se musejí střetnout. (Kuras, Müller ad., 2006, str. 23)

Snad onen logický a nevyhnutelný předpoklad střetu islámu s moderní představou občanství zůstane jen teoretickým proroctvím, které se nenaplní. Nelze říci, že by tento předpoklad platil všude, kde mluvíme o „islámském světě“ (Blízký východ, Střední východ, Severní Afrika, Indonésie, Srí Lanka).

8.1 Co znamená pojem arabské jaro?

Tento dnes hojně skloňovaný a používaný pojem lze popsat stručně a zjednodušeně jako vlnu protestních událostí, skládající se z demonstrací, povstání a revolucí, probíhajících ve většině arabských zemí od sklonku roku 2010; protesty jsou namířeny proti autoritářským režimům daných zemí, lidé v nich volají po změně, jak institucionální, tak společenské.

Důležitými znaky jsou a zůstanou dlouhodobé protestní akce, demonstrace, nepokoje a s nimi spojené násilí, nespokojenost, touha po změně režimu a komunikace přes sociální sítě.

Právě tento posledně jmenovaný znak je fenoménem sám o sobě – organizace a mobilizace mas protestujících přes sociální sítě a zároveň umožnění zbytku světa „být takřka u toho“ tím, že zprávy o aktuálních událostech mohou být veřejně sdíleny.⁵⁸ Ona „vlna arabského jara“ by se dala přirovnat k vlně demonstrací v ČR, Maďarsku, na Slovensku a v Polsku koncem 80. let minulého století, kdy docházelo k příslovečnému tání ledů a následnému pádu nenáviděných režimů. Tato vlna postupovala od východu na západ až k pádu berlínské zdi, vzájemná solidarita zemí byla tmelem, jenž držel odpor lidu pohromadě – směřovali ke stejnému cíli a podporovali se. Tato solidarita je vidět i dnes v arabském jaru.

Arabské jaro znamená více než jen manifestaci sociálního a politického neklidu. Pro obyvatele regionu představuje naději překročení stínu společenské a intelektuální stagnace, v níž se nacházejí. Pro svět je důkazem síly a odvahy občanů tvář v tvář

57 Šás je nesionistická ultraortodoxní strana, jejím hlavním cílem je získávat státní dotace na podporu náboženských institucí, škol, na sociální zaopatření voličů atd. Online z 11.8. 2012 na <http://www.psp.cz/doc/00/05/46/00054623.pdf>

58 Na Facebooku, twitteru nebo skypu přímou komunikací tváří v tvář.

represe a v kontextu celosvětových protestů reagujících na problémy ekonomického a finančního systému je pak mementem upozorňujícím na to, co se může stát, když vládnoucí systém není schopen reagovat na potřeby a aspirace společnosti.⁵⁹

8.2 Stručně o dočasném průběhu současných arabských bouří a občanské iniciativy v zemích procházejících arabským jarem

Protesty začaly v prosinci 2010 v Tunisku, iniciovala je sebevražda 26-ti letého prodavače Muhammada Buazizího, který se 17. prosince 2010 upálil před úřadem vlády na protest proti špatným životním podmínkám a nezaměstnanosti. Nespokojenost Tuniskem vládla již delší dobu, nicméně oním spouštěčem protestů a nepokojů, které vedly ke svržení autoritářské vlády prezidenta Zína Abidína bin Alího (14. ledna 2011), bylo Buazizího sebeupálení. Tunisko bylo „první z řady padajícího domina“, první zemí, jenž inspirovala další arabské země v boji proti nechtěnému establishmentu. Následovaly nepokoje v Egyptě, Alžírsku, Jemenu, Jordánsku, Bahrajnu, Sýrii a v Libyi. V každé zemi byl průběh nepokojů jiný, ale jak bylo napsáno výše – vycházelo se ze stejných pozic nespokojených obyvatel. V Tunisku tedy došlo k abdikaci prezidenta; v Egyptě celonárodní protesty vedly ke svržení Husního Mubaraka; v Jemenu se situace dostala až na pokraj občanské války – ozbrojené konflikty pokračují dodnes (květen 2012), prezident Alí Abdalláh Sálíh přislíbil rezignaci, ale vlády se plně nevzdal. V Jordánsku došlo králem Abdalláhem II. k odvolání premiéra a vlády; v Bahrajnu král Hamad po rozsáhlých protestech šíitské nevládnoucí menšiny slíbil ekonomické změny a propustil politické vězně, v březnu 2011 byly nadále trvající protesty s pomocí Rady pro spolupráci arabských států v Zálivu vojensky potlačeny. V Sýrii a v Libyi přerostly konflikty v občanskou válku, přičemž v prvně jmenované zemi ani po víc jak roce nedošlo k ukončení či potlačení bojů, syrská občanská válka trvá dodnes (květen 2012) čítá přibližně na 8 tisíc obětí, prezident Sýrie Bašár al – Asad učinil sice změny ve vládě (dosadil na vůdčí místa své syny), s tím se ale Syřané (přirozeně) nespokojili. V Libyi byl na podzim (listopad) 2011 režim Muammara Kaddáfího svržen díky leteckému zásahu NATO, Kaddáfí byl zajat a poté usmrcen, jeho manželka uprchla ze země. Dalšími zeměmi, které jsou součástí arabského jara jsou Alžírsko, Maroko, Omán, Saudská Arábie. K menším protestům došlo též v Kuvajtu, Libanonu, Mauritanii, Kataru, Súdánu, Iráku, Íránu, Spojených arabských emirátech a v Západní Sahaře.⁶⁰

⁵⁹ <http://amo.blog.ihned.cz/c1-54251860-arabske-jaro-rok-pote>

⁶⁰ <http://www.guardian.co.uk/>

8.3 Jaké jsou možné scénáře dopadu arabského jara na budoucí vývoj v islámských zemích?

Proces arabského jara ještě neskončil, je tedy předčasné dělat konkrétní závěry o jeho možných dopadech. Nicméně sociologicky vzato, lze mít hypotézy a na jejich základě vytvořit hypotetické scénáře pro jednotlivé zúčastněné země. Není to ovšem jen arabské jaro, co momentálně otřásá světem. V USA – hnutí Occupy Wall Street (jehož platformy fungují i v Evropě), ve Španělsku studentské protesty, v Řecku sociální nepokoje. Zdá se, že v mnoha zemích světa se probouzí lety nahromaděná naštvanost společnosti na vládnoucí aparát či režim.

Tato citace je výstižným shrnutím toho, co arabské jaro zatím pro světovou veřejnost znamená a poslední věta dokládá jeho přesah za hranice islámských zemí a princip, který všechny sociální nepokoje dneška spojuje – konec trpělivosti s falešnou svobodou a ovládnutím většiny menšinou, jíž je toto jednání prospěchem:

Arabské jaro je historickou transformací, která přišla zevnitř a takzvaně od lidu - svého druhu první taková proměna tohoto regionu. 'Arabská ulice' světu ukázala, že pojmy jako důstojnost a lidská práva jí nejsou cizí. Skutečnost, že demonstrace proti brutálním režimům jsou možné a mohou uspět, slouží jako inspirace pro utlačované nejen na Blízkém východě.⁶¹

Arabské jaro byla skutečně revoluce sociálních médií⁶², tak zní název článku internetového zpravodajského portálu TG DAILY. Jak již bylo napsáno výše, fenomén sociálních sítí je pro organizaci protestních akcí arabského jara důležitým faktorem. Členové výzkumného týmu na univerzitě ve Washingtonu analyzovali internetovou komunikaci účastníků protestů, prováděli obsahovou analýzu a dospěli k závěru, že díky sociálním sítím bylo snazší „mobilizovat lid“ a organizovat demonstrace. Díky snadnosti internetové komunikace přes sociální síť Twitter, zprávy o aktuálních situacích v jednotlivých zemích mohly ve chvíli doslova obletět svět. Sociální sítě sloužily též k upevnění solidarity mezi lidmi a zeměmi bojujícími za změnu stávajícího stavu země.

Zde je několik citací z článku:

„Naše důkazy naznačují, že sociální média provádí kaskádu zpráv o svobodě a demokracii v celé severní Africe a na Blízkém východě, a pomohla zvýšit očekávání úspěchu politického povstání,“ říká Philip Howard, docent v oboru komunikace na Washingtonské univerzitě.

⁶¹ <http://amo.blog.ihned.cz/c1-54251860-arabske-jaro-rok-pote>

⁶² <http://www.tgdaily.com/software-features/58426-arab-spring-really-was-social-media-revolution>

„Lidé, kteří sdíleli zájem o demokracii vybudovali rozsáhlé sociální sítě a organizovali tak politické akce. Sociální média se stala důležitou součástí sady nástrojů pro získávání větší svobody.“

„Nedávné události nám ukázaly, že veřejnost pocit sdílené stížnosti a potenciál pro změnu může rychle rozvíjet,“ říká.

„Tito diktátoři měli na dlouhou dobu mnoho politických nepřátel, ale byli roztrženi. Dnes odpůrci používají sociální média pro identifikaci cílů, budování solidarity a organizaci demonstrací.“

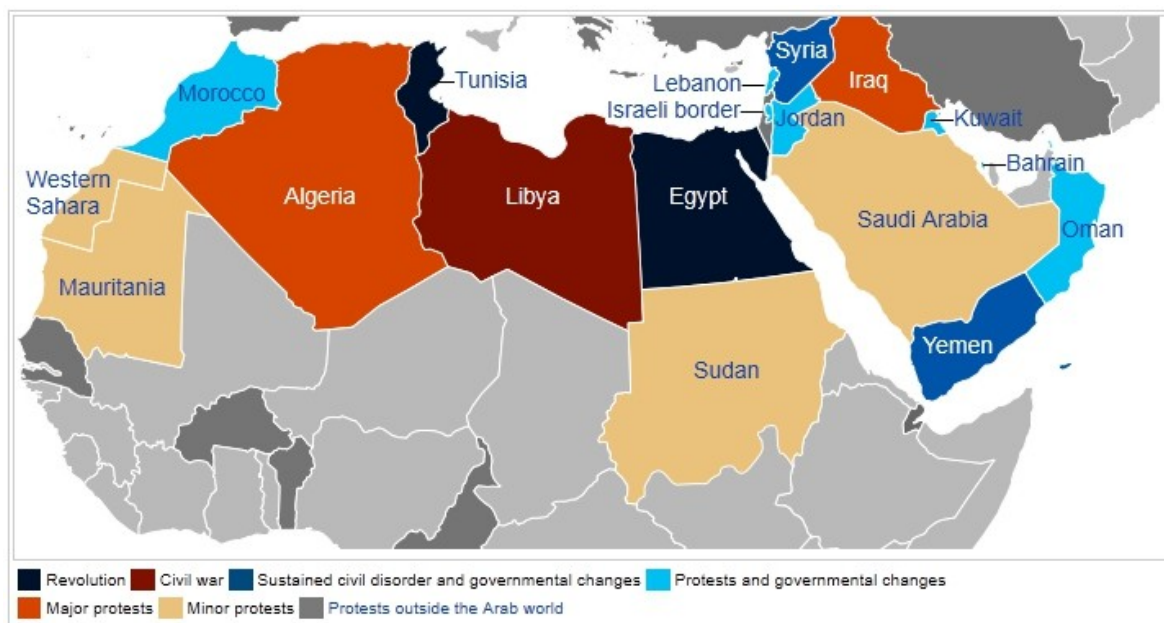
Vrátím se zpět k možným scénářům dopadu arabského jara. Aktuální stav v Alžírsku, Egyptě, Libyi, Tunisku, Sýrii, Íránu, Kuvajtu a dalších zemích lze sledovat na interaktivní mapě na webu zpravodajského deníku The guardian⁶³. Tato mapy poskytuje informace o jednotlivých událostech od 17. prosince 2010 do 17. prosince 2011 a pomocí odkazů se lze dostat k čerstvým informacím z regionu.

Vědeckých článků úměrně k aktuálnosti tématu méně než článků zpravodajských. Jeden takový článek, částečně reportážní a částečně vědecký s názvem Supporting the Arab Spring: Democracy Assistance in the Middle East and North Africa⁶⁴ s podtitulem *A controversy paper proposal for the 2011-12 CEDA season* autora Gordona Stabla z univerzity v Jižní Kalifornii, je článkem a současně návrhem, jak akademicky a mezinárodně diskutovat celý fenomén arabského jara.

Součástí tohoto článku je i mapa, která zobrazuje, k čemu v jednotlivých zemích dosud došlo, jestli k revoluci, občanské válce, soustavným občanským nepokojům a vládním změnám, protestům a vládním změnám, většinovým či menšinovým protestům a zobrazuje také protesty mimo arabský svět.

⁶³ <http://www.guardian.co.uk/world/interactive/2011/mar/22/middle-east-protest-interactive-timeline>

⁶⁴ <http://debate.uvm.edu/dcpdf/ceda11-12topicpaper.pdf>



Obr. č. 2 Mapa průběhu arabského jara⁶⁵

Podle obr. č. 2 skutečná revoluce proběhla v Egyptě a Tunisku. V Tunisku tato revoluce přinesla možný přechod k fungujícímu demokratickému uspořádání.⁶⁶ V Egyptě vyhlídky demokratické budoucnosti nejsou zdaleka tak jasné – silný mocenský vliv armády a muslimského bratrstva může zemi posunout k režimu, který si většina Turků s ohledem na svůj příklon k členství v Evropské unii nepřeje a to totiž ke kombinaci islamisticko – vojenské vlády, která by byla ze své podstaty nesourodá a nestabilní. To by Turecko uvedlo do nejistoty společenského, politického, náboženského a geopolitického postavení v regionu i ve světě.⁶⁷ V Libyi proběhla občanská válka, v Sýrii a Jemenu stále pokračují občanské nepokoje a politická situace není vyjasněná.

Nepřípravenost regionu na změnu takového rázu jako je přechod od autoritativního režimu k demokracii, je klíčovým problémem v odhadování důsledků protestů, revolucí a občanských válek. Změny se očekávají i v geografickém uspořádání, podobně jako tomu bylo po pádu komunismu na sklonku 80. let minulého století.⁶⁸

⁶⁵ Online z 25. 5. 2012 na <http://spikethedragon.wordpress.com/2012/04/03/arab-spring/>

⁶⁶ *Tuniská revoluce uspěla a ani vítězství umírněné islamistické strany zde, zdá se, nebrání přechodu k fungujícímu demokratickému uspořádání. Intervence v Libyi, jež měla mnoho odpůrců a byla přirovnávána k americkému zásahu v Iráku, zatím ukazuje, že Libye nebude následovat irácký příklad.* Online 7.5. 2012 z <http://amo.blog.ihned.cz/c1-54251860-arabske-jaro-rok-pote> X&ei=KW2uT-

⁶⁷ *Podíváme-li se realisticky na vyhlídky Egypta, neměli bychom vylučovat možnost, že dvě nejmocnější síly v zemi – armáda a Muslimské bratrstvo – nakonec najdou způsob, jak se rozdělit o moc. Bratrstvo pohlíží na demokracii ryze majoritářským, nikoliv liberálním způsobem: podle jeho mluvčích umožňuje vítězství ve volbách vítězi vládnout podle jeho názorů. Práva menšin, institucionální pojistky vládní moci, lidská práva – tedy liberální aspekty demokracie – v tomto pojetí zcela chybějí.* <http://www.project-syndicate.org/commentary/the-arab-springtime-of-nations-/czech>

⁶⁸ *Konec komunistických autokracií v Sovětském svazu, Jugoslávii, ba i v Československu přinesl*

Země účastníci se arabského jara budou po jeho ukončení (pokud se podaří ukončit nepokoje a nastolit mírové dohody) muset řešit mnoho problémů a otázek. Jejich přechod ke svobodným demokratickým společnostem nebude jednoduchý vzhledem „nepřipravené půdě“ pro takovou změnu. Tyto země budou potřebovat ať už humanitární, tak politickou pomoc, aby tento přerod zvládly. Bude muset dojít k částečné změně hodnot a vybudování solidarity a důvěry mezi lidmi v daných společnostech.

dramatickou vlnu vyhlášení nových států. Stejně tak by nikoho nemělo překvapit, pokud demokratizace v arabském světě, jakkoliv může být obtížná, přinese vlnu překreslování hranic. Jak násilné či pokojné toto překreslování bude, to teprve uvidíme. <http://www.project-syndicate.org/commentary/the-arab-springtime-of-nations-/czech>

9. TRADIČNOST V ISLÁMU S MODERNITOU 21. STOLETÍ

Ať jsou věroučné a etické souvislosti či historické zkušenosti islámu jakkoli odlišné od křesťanství, nezapomeňme, že obě náboženství vznikla (spolu s judaismem) ve stejném kulturním prostředí semitského Předního východu a za velmi podobných výchozích situací. Stále ještě ne každý u nás ví, že křesťané a muslimové věří v jednoho a téhož Boha, že Alláh není nic jiného než arabský (muslimský) výraz pro Hospodina. (Mendel, 1994, str. 10 - 11)

Udržování tradic v islámu, judaismu a křesťanství a tím náboženství jako takového je pro jeho věřící důležité stejně tak jako pro nevěřící populaci udržování jakýchkoli jiných hodnot (pokroku, peněz, rodiny a mezilidských vztahů). Ovšem rozdíl mezi udržováním náboženských a nenáboženských hodnot spočívá v jejich proměnlivosti v čase. Moderní rodina (např. nesezdané soužití s dětmi), moderní nestálé partnerské vztahy a naproti tomu „moderní islám“. Existuje vůbec něco jako „moderní islám“? Dá se tradice modernizovat? Má muslimský věřící v dnešní době možnost plně praktikovat svoje náboženství a zároveň „jít s dobou“ a integrovat se tak do jinak hodnotově orientované většinové společnosti? Tyto a další otázky si lze položit, pokud uvažujeme o smyslu a místě islámu v jeho „nedomáckém“ prostředí Západu.

Sousloví „modernizace tradice“ si samo sobě odporuje, modernizovat něco, co má být předávané ve své původní podobě, aniž by to zůstalo původní, nelze. Modernizací se logicky zničí původní podstata tradice. To, co je na náboženství tradiční tedy nelze nijak inovovat ani jinak měnit. Změnit lze pouze přístup k těmto tradicím a následné pochopení jejich významu, pochopení tradičnosti v islámu, stejně jako z druhé strany pochopení modernity a sekularizace.

S tím, zda – li je možné plně praktikovat islám, zároveň „jít s dobou“ a integrovat se do jinak hodnotově orientované většinové společnosti, mají zkušenost muslimové v USA a západní Evropě. Tolerantní moderní společnost, chcete – li otevřená společnost, by měla být schopná přijmout i tradicionalisticky zakořeněného vyznavače islámu se vším všudy, pokud chce řádně (i přes svůj odlišný životní postoj a jiný žebříček hodnot) v takové společnosti žít.

Dnešní křesťansko – islámský dialog si vyžaduje odvahu zaujímat zřetelné postoje k manipulacím s náboženskými texty a také k sekulárním otázkám života společnosti, k

politické kultuře a médiím a samozřejmě také k násilí. (Kropáček, 2002, str. 168)⁶⁹

Konstantin Zurajk, jeden z Arabských a syrských současných myslitelů, poukazuje na důležitost rozumu a potřebu svobodného myšlení a nevidí při tom rozpor mezi modernitou a ochranou arabské kultury a identity. Věří, že tyto principy jsou založeny na univerzálním lidském rozumu a že jsou nezbytné pro další pokrok a rozvoj, kterého lze dosáhnout prostřednictvím úsilí a vůle, které označuje termíny al-jihad al-akbar, sebedisciplinou, diskuzí, kritickým myšlením, otevřeností, vytrvalostí. Zurajk vidí slabost většiny západních moderních teorií v tom, že se straní náboženství a jeho duchovní hodnoty.

Podle Greškové mohou být cesty k dialogu mezi „nemorálním Západem“ a islámem možnou oblastí dialogu otázky metafyzických základů státní moci a oblast společenských etických hodnot. (Grešková, 2003)⁷⁰

Arabští myslitelé odmítají evropská sekulární pojetí modernity, protože nejsou spojené s duchovními ideály. Někteří jako Ghannúší sice chápou důvody pro oddělení církve od státu, ale na druhé straně považují sekularismus jako původce úpadku společnosti, který sice osvobozuje člověka nejen od církve, ale také i od dalších důležitých lidských hodnot. Jiní jako Sadek Al Azm se domnívají, že sekularismus byl špatně pochopen a že ve své podstatě náboženství neodmítá, neboť jeho součástí je pluralismus a svoboda výběru. Podle Al-Azma demokracie vyžaduje, alespoň minimální stupeň sekularizace občanské společnosti, aby byly omezeny sektářské či kmenových vlivy.⁷¹

⁶⁹ *V tomto bodu, který znovu nabyt tak bolestně na významu, jde o stanovení hranic mezi tím, co je legitimní a co nepřípustné, o vymezení podmínek a forem odporu proti stávající moci a o správné pochopení role náboženství a jejich mírového potenciálu.* Kropáček L. 2002 *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize*, str. 168, Praha: Vyšehrad

⁷⁰ *S problémem vnímania štátu úzko súvisí otázka etických hodnôt. Práve problematika „nemorálneho Západu“ je častou témou islámských radikálnych vodcov. Absencia konsenzu v oblasti etických hodnôt*

v Európe je živnou pôdou pre odsudzovanie západnej civilizácie ako takej. (...)

Európska spoločnosť sa v isto zmysle dostáva do stavu, ktorý nereflektuje požiadavku existencie aspoň minima spoločných etických hodnôt. Preto možnou oblasťou dialógu medzi islamom a západným svetom môžu byť otázky metafyzických základov štátnej moci a oblasť spoločenských etických hodnôt.

⁷¹ Online 6.5. 2012 z <http://www.arabskysvet.cz/clanky/soucasnost/obcanska-spolecnost-v-arabskem-diskurzu.html>

10. ZÁVĚR

Cílem této práce byla teoretická analýza syntézy politiky a náboženství v islámu, hlavním účelem této analýzy měl být hlubší rozbor různých forem pojetí islámského náboženství. Je těžké odpovědět na otázku, co je vlastně „ryzím“ náboženstvím - islámem a co už je ideologicky nebo mocensky zabarveným nástrojem k ovládání společnosti. Jedním z dalších cílů mělo být oddělení „západního“ pohledu na islámské náboženství a politiku a vnímání těchto dvou institucí islámskou optikou. Ačkoli existuje definice politiky a náboženství, jak ji známe a vnímáme v Evropě a obecně v euroamerické společnosti a může nám sloužit jako orientační nástroj, je třeba brát v potaz její relativnost a neuniverzálnost ve všech světových kulturách. Část práce byla věnována představení a komparaci tureckého a íránského pojetí náboženství a politiky. Na těchto dvou příkladech jsem chtěla ukázat, jakým způsobem dochází ke slučování či oddělování islámu v dnešním světě. Výsledkem tohoto srovnání sekularizované islámské země a náboženské republiky je skutečnost, že s jedním a tím samým náboženstvím může být nakládáno různými způsoby. Může se stát politickým nástrojem k ospravedlňování lidských činů nebo může zůstat samostatně vedle veřejného života. Vztah náboženství a politiky v dějinách probíhal svým vývojem, zhruba od poloviny 19. století se předpokládalo, že náboženství ustoupí z veřejné sféry do sféry soukromé, že se bude sekularizovat. Od 70. let 20. století se hovoří o takzvané desekularizaci. Pro desekularizaci islámu byl klíčový rok 1979 a íránská islámská revoluce, která ovlivnila i okolní region, jenž se dlouhodobě jevil jako teritorium ovlivněné (vlivem kolonizace a modernizace) západním – americkým vlivem. Jednou z otázek práce byla i slučitelnost islámu s demokratickým typem společnosti, zda je náboženství islámu samo o sobě s demokracií slučitelné. V této otázce je třeba brát v potaz dějinnou zkušenost jednotlivých zemí a jejich vlastní připravenost na tento doposud odlišný politický systém (Írán i Turecko jsou demokratické republiky, v každé z nich ovšem funguje jinak, v Íránu podléhá světská moc náboženské, jde tedy spíše o formální demokracii, v Turecku se už od 80. let 20. století vyvíjela pluralita politických stran v čele s armádními složkami). V deváté kapitole jsem se věnovala otázce mezikulturního dialogu tradiční islámské společnosti a moderní křesťanské Evropy nebo obecně západního světa, zde pokládám za důležitý fakt přistupovat k islámské kultuře ne jako

k sociálnímu konstruktu o určitých znacích, ale jako k jednotlivým zástupcům islámu (věřících a duchovních). Pokud bychom přistoupili ke generalizaci islámské kultury podle nějakého vzoru, mohli bychom narazit na příslovečnou mezicivilizační propast způsobenou právě teorií „neporozumění kultur“, nikoli jednotlivců mezi sebou. Jednotlivé společnosti by pak jako celky byly odkázány na svou „zakořeněnost“, která je apriori určuje.

Ve druhé kapitole jsem si položila otázku, proč je téma náboženství v politice důležité zkoumat i v České republice a jestli lze na politiku a náboženství nahlížet stejně jako na západní instituce. Dala jsem si sedm možných odpovědí nebo důvodů proč toto téma zkoumat. První (globalizace), druhý (silící růst počtu věřících v islámu), třetí (rozmělněnost a relativizace náboženství) a sedmý (utváření názoru v ČR skrze média) bod spolu úzce souvisí – vlivem otevřených hranic je naše společnost nucena reflektovat příchozí imigranty a azylanty z islámských zemí. Z důvodu jejich malého počtu a z toho vyplývající malé pravděpodobnosti utvořit si s nimi osobní zkušenost, je potřeba k mediálním informacím přistupovat kritičtěji a nepodléhat stereotypním mediálním obrazům. To je pro většinu společnosti (podle výzkumu zmíněného v podkapitole Islám v ČR) zatím vzdálený způsob utváření si názoru a postoje. Mediální vliv je skutečně významný, působí na veřejné mínění a informace o islámské kultuře a náboženství média zprostředkovávají povětšinou bez hlubších souvislostí a vysvětlení.

Z důvodu silícího počtu věřících v islámu je třeba o tomto náboženství mluvit a brát v potaz čtvrtý bod odpovědí – totiž to, že reflektovat islám a islámskou společnost nelze, stejně jako žádné jiné náboženství, podle slovníkové definice. Islámský svět je velmi rozmanitý a nelze říci, že má stejnou formu v Německu, Francii, na Blízkém východě nebo v Indonésii. Náboženství je určitý souhrn představ a tyto představy lze vykládat různými způsoby (domnívám se, že bychom nenašli jediné náboženství, které vnímají všichni jeho věřící stejně, jde o individuální a subjektivní realitu), tím se dostávám k rozmělněnosti náboženství a jeho možné desinterpretaci. Islám nemá jako křesťanství ustanovenou církev, jde o ortopraktické náboženství, které je tím spíše více postavené na osobní morálce než na „kolektivní zodpovědnosti za jeho tvář“.

V médiích lze často slyšet, že islám zaplaví Evropu a vnutí jí svou kulturu. Tyto projekce jsou opírány o demografické prognózy růstu muslimského obyvatelstva v Evropě. Jde o paušální teorie typu: když připadá na ženu v Saudské Arábii 8 dětí, v Británii jich bude mít také osm. Vůbec se zde nebere v potaz odlišné prostředí, důvod příchodu, rozdílné sociální a ekonomické podmínky. Tyto projekce působí velmi negativně i prezentací islámu skrze výroky Muammara Kaddáfího na pozadí se zbraní

či padajícími výškovými budovami z 11. září 2001. Veřejnosti je tak podvědomě podsouván negativní obraz islámu.

Islámská komunita v ČR je velmi malá, podle sčítání lidu z roku 2011 se jedná o přibližně 3385 osob – praktikujících muslimů a muslimek, mezi nimiž jsou i čeští konvertité. Z islámských zemí je na českém území kolem 20 000 lidí, tedy jen zhruba šestina se k islámu hlásí. Země původu ještě nepředpokládá příslušnost k náboženství a to je také důvod, proč k příchozím muslimům přistupovat stejně jako ke všem ostatním imigrantům. To, že je islám násilné náboženství a muslimové jsou teroristé, je již dlouhodobě zakořeněný předsudek, který je třeba zpochybňovat už jenom proto, že teroristé politizují islám podobně jako ve středověku docházelo k politizaci křesťanství. Z náboženství se tak stává ideologie, jež je desininterpretací původního.

11. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Axworthy Michael. 2009 Dějiny Íránu, Praha : nakladatelství Lidové noviny

Bahbouh Charif, Fleissig Jiří. 2008 Encyklopedie islámu, Brandýs nad Labem: Dar ibn Ruhsd

Barša Pavel. 2001, Západ a islamismus, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury

Cvrkal Zdeněk. 2007, Stručná historie států: Írán, Praha: nakladatelství Libri

Červenková Denisa., Rethmann Albert. -Peter., 2009, Islám v českých zemích, Praha: Vyšehrad, Centrum pro studium migrace

Esposito John, Louis. 1992 The Islamic Threat. Myth or Reality?, New York: Oxford UP

Grešková Lucia. 2003, Terorizmus v náboženskom kontexte, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví

Halík, Tomáš. 2008 Mezináboženský dialog mezi výzvou a realitou, proslov při veřejném slyšení v Evropském parlamentu

Jandourek Jan. 2001. Sociologický slovník, Praha: Portál

Kepel, Gilles Válka v srdci islámu, Praha: Karolinum, 2006

Kropáček Luboš 1993 Duchovní cesty islámu, Praha: Vyšehrad

Kropáček Luboš 1996 Islámský fundamentalismus, Praha: Vyšehrad

Kropáček Luboš. 1999 Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy, Praha: Vyšehrad

Kropáček Luboš. 2002 Islám a Západ: Historická paměť a současná krize, Praha: Vyšehrad

Kuras Benjamin, Müller Zdeněk., Pojar Tomáš, Weigl Jiří, Ostřanský Bronislav, Joch Roman, Kropáček Luboš, Sánka Vladimír. 2006 Islám v Evropě: obohacení nebo nebezpečí?, Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku

Lewis Bernard. 1996 Dějiny blízkého východu, Praha: nakladatelství Lidové noviny

Menashri, David.: Post-revolutionary politics i Iran. Religion, society and power, London 2001

Mendel Miloš. 1994 Islámská výzva, Brno: Atlantis

Momen, Moojan. An Introduction to Shi'í islam: The history and doctrines of twelver Shi'ism. 1987

Müller Zdeněk. 2010 Islám a islamismus: Dilema náboženství a politiky, Praha : Academia

Sešina Martin. 2007, Příliš mnoho demokracie?, bakalářská práce, Brno: Institut mezinárodních studií Brno, Fakulta humanitních studií, Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně

Schirazi, Asqhar. The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic, London 1997

Souleimanov Emil. a kol. 2007 Politický islám, Praha: Eurolex Bohemia, a. s.

Štampach Ivan. O. 2008 Přehled religionistiky, Praha: nakladatelství Portál

Taylor Charles. 1994 Zkoumání politiky uznání. Multikulturalismus, Praha: Filozofický ústav AV ČR: nakladatelství EPOCH

Thim Michal, červen 2011, Turecká zahraniční politika a volby 2011: politika (ne)nulových problémů?, Asociace pro mezinárodní otázky

Topinka Daniel (ed.) 2006/2007, Výzkumná zpráva: integrační proces muslimů v České republice- pilotní projekt, Ostrava: VeryVision, s. r. o.

Internetové zdroje:

Nešpor Z. R. 2010 Rodina/domácnost jako náboženská skupina v procesu transformace, časopis *Lidé města* č. 12, 2010, 1 – (online) . (cit. 23.7. 2012) dostupný z www: <http://lidemesta.cz/index.php?id=672>

(Online).(cit 1.8. 2012) dostupné na www:
<http://www.orient.cas.cz/kontakty/pracovnici/mendel.html>

Článek Mezinárodní vztahy s islámské perspektivy, (online).(cit. 6.5. 2012) dostupné na www:
<http://www.arabskysvet.cz/clanky/nabozenstvi/mezinarodni-vztahy-z-islamske-perspektivy.html>

Článek The Future of the Global Muslim Population, Projections for 2010-2030, *Pew Research Center* 1/ 2011 (online).(cit. 6. 8. 2012) dostupné na www:
<http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-muslim-majority.aspx&usg=ALkJrhgy6U0drjOgU1RY83-N8f-sGmBxbw>

Religion statistics > Islam > Number of Muslim (most recent) by country (online).(cit. 6. 8. 2012) dostupné na www:
http://www.nationmaster.com/graph/rel_isl_num_of_mus-religion-islam-number-of-muslim&usg=ALkJrhjXYQ8WLDhW_3NoE-qrDx9Y7k86GQ

Pew forum of religion & public life (2009), mapa procentuálního zastoupení světové muslimské populace, (online).(cit 15. 8. 2012) dostupné na www:
http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ea/World_Muslim_Population_Pew_Forum.png

(online).(cit. 6. 8. 2012) dostupné na www:
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4385768.stm&usg=ALkJrh5xK6JMig3uGfdrnzF6V8Jp3o3g>

Sčítání lidu, domů a bytů 2011, Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů (online).(cit. 7. 8. 2012) dostupné na www:
<http://www.czso.cz/sldb2011/redakce.nsf/i/tabulky>

Martin Zahradník, Reprivatizace a repolitizace náboženství (online).(cit 25. 5. 2012)

dostupné z www: http://www.enviwiki.cz/wiki/Reprivatizace_a_repolitizace_n%C3%A1bo%C5%BEnstv%C3%AD

Anna Brandejská, Islám je anticivilizace kvůli vztahu k ženám, trvá na svém Zeman, *idnes.cz* 7. července 2011 (online).(cit. 25. 5. 2012) dostupné na www: http://zpravy.idnes.cz/islam-je-anticivilizace-kvuli-vztahu-k-zenam-trva-na-svem-zeman-psp-/domaci.aspx?c=A110707_154449_domaci_abr

Iveta Polochová, Bili nás, v Teheránu tekla krev, říká Íránec. Policie zabila 10 demonstrantů, *idnes.cz* 21. června 2009 (online).(cit. 15. 5. 2012) dostupné na www: http://zpravy.idnes.cz/bili-nas-v-teheranu-tekla-krev-rika-iranec-policie-zabila-10-demonstrantu-1n9-/zahranicni.aspx?c=A090621_094305_zahranicni_ipl
News (online).(cit 1. 8. 2012) dostupné na www: <http://www.thegreenwave-film.com/>

Článek BBC News. Iran: Who holds the power? (online).(cit 24. 4. 2012) dostupné na www: http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/middle_east/03/iran_power/html/default.stm

Zora Hesová, Islámská republika nebo „klerokracie“, Asociace pro mezinárodní otázky 28. 5. 2010 (online).(cit 17. 4. 2012) dostupné na www: <http://www.amo.cz/publikace/islamska-republika-nebo-klerokracie.html>

Freedom house world map (online).(cit 2. 8. 2012) dostupné na www: http://cs.wikipedia.org/wiki/Soubor:2011_Freedom_House_world_map.svg

Iran profile (online).(cit. 26. 6. 2012) dostupné na www: <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-14541327>

Michal Thim, Vývoj turecko – íránských vztahů: šance pro Evropu, Respekt.ihned.cz, (online).(cit. 11. 8. 2012) dostupné na www: <http://respekt.ihned.cz/fokus/c1-36597920-vyvoj-turecko-iranskych-vztahu-sance-pro-evropu>

Alexandr Ficker, Armáda jako strážce demokracie? Případ Turecka: závěr (online). (cit. 11. 5. 2012) dostupné na www: http://www.valka.cz/clanek_14311.html

Lucie Šolínová, Blízký východ, Úvod (online).(cit. 15. 8. 2012) dostupné na www:
http://www.demografie.info/?cz_popvyvoj_svet_bv=

Střed civilizací a jeho alternativy (online).(cit. 5. 8. 2012) dostupné na www:
<http://habibatun.xf.cz/fundamentalismus99.html>

Václav Víták, Autoritářský Erdogan slibuje Turkům konsenzus, *aktuálně.cz* 13. 6. 2011 (online).(cit. 6. 8. 2012) dostupné na www:
<http://aktualne.centrum.cz/zahranici/asie-a-pacifik/clanek.phtml?id=703831>

Jakub Záhora, Izraelský politický systém a strany, Parlament České republiky, Kancelář poslanecké sněmovny, Parlamentní institut (online).(cit. 25. 7. 2012) dostupné na www:
<http://www.psp.cz/doc/00/05/46/00054623.pdf>

Lenka filípková, Jan Kužvart, Arabské jaro – rok poté (online).(cit. 7. 8. 2012) dostupné na www:
<http://amo.blog.ihned.cz/c1-54251860-arabske-jaro-rok-pote>

Kate Taylor, Arab spring really was social media revolution, *TG daily* 13. září 2011 (online).(cit. 5. 8. 2012) dostupné na www:
<http://www.tgdaily.com/software-features/58426-arab-spring-really-was-social-media-revolution>

Garry Blight, Sheila Pulham and Paul Torpey, Arab spring an interactive timeline of Middle East protests, *the guardian* 5. ledna 2012 (online).(cit. 12. 4. 2012) dostupné na www:
<http://www.guardian.co.uk/world/interactive/2011/mar/22/middle-east-protest-interactive-timeline>

Gordon Stables, Supporting the Arab spring: Democracy Assistance in the Middle East and North Africa, *University of Southern California* (online).(cit. 24. 4. 2012) dostupné na www:
<http://debate.uvm.edu/dcpdf/ceda11-12topicpaper.pdf>

(online).(cit. 27.5. 2012) dostupné na www:
<http://spikethedragon.wordpress.com/2012/04/03/arab-spring/>

Shlomo Avineri, Arabské jaro národů?, *Project syndicate* 25. dubna 2012 (online). (cit. 7. 5. 2012) dostupný na www:
<http://www.project-syndicate.org/commentary/the-arab-springtime-of-nations-/czech>

Článek Občanská společnost v arabském diskurzu (online). (cit. 6. 5. 2012) dostupný z www:
<http://www.arabskysvet.cz/clanky/soucasnost/obcanska-spolecnost-v-arabskem-diskurzu.html>

ABZ slovník cizích slov (online).(cit. 2. 8. 2012) dostupné na www:

<http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/politizace-politisace>

<http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/ideologie>

<http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/teocentrismus-teocentrismus-theocentrismus>

<http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/antropocentrismus-antropocentrismus>

<http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/islamismus>